BIBLIOTECA

CLASSICA SACRA

O SIA

RACCOLTA DI OPERE RELIGIOSE

DI CELEBRI AUTORI

EDITE ED INEDITE

DAL SECOLO XIV AL XIX.

ROMA

TIPOGRAFIA SALVIUCCI

1844

DEL BENE

LIBRI QUATTRO

DEL CARDINALE

SFORZA PALLAVICINO

CON LA NOTA IN FINE

DI CIASCUN LIBRO DELLE CONCLUSIONI

PRINCIPALMENTE STABILITE IN ESSO

E CON UN INDICE ABBONDANTE

DELLE MATERIE

IL PIU BEL FIOR NE COGLIE

ROMA

TIPOGRAFIA DEI CLASSICI SACRI

1844

LIBRO SECONDO

PARTE SECONDA

Capitolo XL.

Ricominciasi la materia. Come appaia darsi natura operante per qualche fine e non a caso.

Accompagnato ch' ebbero il cardinale all' appartamento suo, ritiraronsi ciascun di loro per breve spazio alle proprie camere, sinchè furono per comandamento di lui chiamati alla mensa: alla quale i medesimi convitati aggiunser lautezza con aspergervi eruditi sali; condimento che non si trova nelle dispense de' grandi. Dopo la mensa fu cantata in recitativo stile da due musici del cardinale una poesia modernamente composta da Baldovino Simoncelli, cavaliere più letterato che felice, in lode della Reina del cielo. Gareggiavano amichevolmente insieme la gentilezza della composizione, l' artifizio della musica, la

soavità delle voci e la pietà dell'argomento. Onde fu rapita con dilettevole violenza l'attenzione e la maraviglia di sì nobili ascoltanti; poco amatori per altro di quella stolida melodia che si ferma negli orecchi, e non si vale di questi come di porte per introdursi alla più eccelsa porzione dell'animo. Finito il canto, si divisero ciascuno alle loro stanze: e, dopo un giusto riposo, furono invitati dal cardinale a goder l'allegrezza della campagna e del cielo nel rimanente di così bella giornata. Entrarono dunque tutti in carrozza, ove il cardinale disse al Querengo.

Più avidi siamo di assaggiar con l'udito i frutti del vostro sapere, che di vagheggiar con la vista l'erbe e i fiori di questi prati. Cominciate dunque, vi prego, dove questa mattina lasciammo.

Ed egli: abbiamo già dichiarato il bene generalmente in ordine all'appetito di chi senza fallo conosce. Ora volendo trovar in particolare quali sieno i beni, convien a tal fine che investighiamo primieramente quali sien quelle cose che muovono l'appetito della natura; tanto perchè il suo è il primo e 'l più nobile fra gli appetiti,

quanto perchè ha ella il più infallibile di tutti i conoscimenti.

Che v'abbia qualche natura nel mondo è sì noto, che Aristotile nèl secondo della Fisica schernisce coloro, i quali s'affaticavano per dimostrarlo; dicendo ch'essi non discernevano fra gli oggetti bisognosi di prova e fra i manifesti per se medesimi. Il che maravigliosamente s'aggiusta e con ciò che ieri ne insegnò il signor cardinale intorno alla contezza ch'è in tutti gli uomini della natura, e con quel quarto principio che stamane dal p. Andrea ne venne additato come scolpito in noi da' primi natali; cioè che le cagioni, le quali sempre hanno finora operato d'un modo, sempre altresì hanno da operare in futuro allo stesso modo. Perocchè in ciò appunto Aristotile distingue la natura dal caso. Il caso, dic'egli, come cagione che opera senz'alcun fine, non serba un istesso tenore: ma la natura che ha i suoi fini determinati, invariabilmente ritien quelle operazioni ch'ella da principio conobbe e scelse per opportuni mezzi, onde risultasse l'adempimento di tali fini o sempre o almeno il più delle volte; non si essendo ella, siccome

saggia, prescritti fini superiori all'efficacia di que' mezzi che aveva in potere. Però la natura ne' mezzi, cioè nelle operazioni, è sempre uniforme; e ne' fini cioè negli effetti, rare volte per qualche casuale impedimento varia il costume, come succede, per esempio, negli aborti e ne' mostri. Da questa esperimentata uniformità coglie Aristotile nel medesimo luogo per conseguenza che la natura, com' io diceva, opera per qualche fine e, per così dire, a disegno, tanto nella fabbrica degli animali, quasi di privati edificii, quanto in quella del mondo, quasi di pubblica città. Avverte di più in vari luoghi lo stesso filosofo, ch' ella in amendue queste sorti di fabbriche, eziandio secondo ogni altra circostanza, si dimostra simile a coloro che operano per arte, e non a coloro che operano per caso. Chi mirerà l'Iliade d'Omero, il Giudicio di Michelangelo, l'Escuriale di Spagna, potrà mai dubitare se tali opere son fatte a caso? E pure qual comparazione hanno elle con la macchina dell' Universo, composta di parti sì varie, sì grandi, tanto ordinate fra loro, e tanto costanti nelle loro operazioni? In somma è primo principio stampato in ogni uomo

dal nascimento, che, quando veggiamo uno stuolo particolare d'effetti, di cui per altro ignoriamo la determinata cagione, siamo certi almeno ella esser tale, quali abbiam veduto esser le cagioni degli altri stuoli simiglianti d'effetti, come provò il p. Andrea. Posto ciò, avendo noi veduto che tutte le schiere grandi e continove d'effetti ordinati e regolati furono cagionate dal magistero di qualche artefice che operi a disegno e con fine, e non dalla cecità sconsigliata del caso; non possiamo se non lo stesso indubitatamente affermare della cagione dell'Universo, effetto il più vasto, il più regolato, il più ordinato e il più continuo di tutti gli altri. Per tanto merita certamente più riso che impugnazione la sentenza del sempre ridente Democrito, seguita da Epicuro e spiegata da Lucrezio; la quale affermò che gli animali e le piante e l'edificio intero del mondo dal casuale movimento degli atomi risultassero, i quali atomi prima di questo mondo negli immensi spazi dell'eternità abbiano fatto infinite altre mascherate, ed in infinite altre divise sieno comparsi, e per l'avvenire ancora in altre infinite sieno per comparire nel gran teatro

degli spazi locali. Platone ancora veramente, secondo la spiegazione d'alcuni platonici, sognò queste infinite metamorfosi fatte nell'eternità passata dal mondo; ma non precipitò in tanta follia di farne l'autore il caso e non il consiglio. Come se non vedessimo noi che il caso è insufficiente non solo ad architettura sì bella e maravigliosa, ma eziandio ad una minima particella di lei, qual sarebbe la produzion d'un uomo ovvero d'un cavallo; non risultando giammai così fatti composti dall'accidental mescolanza degli elementi o de' misti senza que' determinati mezzi che furon prescritti dalla natura; che che sognassero in contrario alcuni riferiti da Lattanzio Firmiano (1), i quali sotto certi rivolgimenti di cielo voglion che gli uomini, come funghi o ranocchi, spuntino dalla terra. Poichè tutta l'esperienza che noi abbiamo, ci fa creder l'opposto.

(1) Lib. 2. c. 12.

Capitolo XLI.

Si difende l' opinione di Democrito a favor del caso, ed impugnasi la precedente ragione, che suol parere convincente contra di lui.

Quest' argomento, che trionfa nell' Accademia, ripigliò il cardinale, dubito che sia più gigante nell' apparenza che nel vigore, e che per altro verso provar convenga così certa conclusione. Udite la mia difficoltà. Quantunque il mondo fosse composto di particelle che si movessero a caso, non però sarebbe inverisimile che avvenisse tutto ciò che ora avviene. Adunque da tutto ciò che avvenir veggiamo, non abbiam ragione di sentenziar contro al caso nel reggimento dell' Universo. Provo l' antecedente proposizione così. Quando il mondo fosse composto di cotali particelle moventisi a caso, converrebbe ch' elleno in qualcuno degli accoppiamenti possibili fosser oggi intrecciate. Ora questi accoppiamenti sono innumerabili oltre ad ogni immaginazione. Chi di noi non ha veduto quel libro del Puteano, ove queste solo otto voci:

Tot tibi sunt, virgo, dotes, quot sidera caelo,

dispongonsi in mille e ventidue modi, quante sono appunto le stelle visibili, numerate comunemente dagli astronomi, e ciò ritenendo sempre la significazione stessa e la misura di verso esametro? E quindi è agevole d'argomentare che, perdendo poi l'una e l'altra, potrebbono esser variate in molte e molte migliaia d'altre concatenazioni. Quante dunque c'immaginiamo che sarebbon le congiunzioni variabili di tutti quei mattoncini dell'Universo, cento mila de' quali forse non bastano a lastricare una punta d'ago? Nel vero Archimede potè con agevolezza di poche note aritmetiche, contro la popolare opinione de' suoi coetanei, esprimer vantaggiosamente il numero dell'arene che colmerebbono tutto lo spazio sino alla luna, e 'l Clavio dimostrò che cinquantadue caratteri sopravanzano il numero dell' arene, le quali empiessero tutto lo spazio mondano sino al concavo del firmamento, e fosser sì picciole, che diecimila di esse pareggiasser di mole un minuto seme di papavero. Ma non potrebbono costoro, se non con molte migliaia di cotali caratteri, arrivare a un dipresso il numero tanto più vasto di quegli accoppiamenti pos-

sibili di cui parliamo. Per tanto certo è che sarebbe un gran temerario chi, prima della sperienza, presumesse d'indovinar per l'appunto qual di cotali accoppiamenti fosse per riuscire dall' agitazione del caso: e la temerità di costui consisterebbe in contravvenire a quella proposizione dianzi stabilita dal padre Andrea per fondamento di tutte le arti di congettura; cioè che, qualora sappiamo una cosa trovarsi in uno di due drappelli disuguali per numero, senz' altra notizia in qual d'essi determinatamente ella stia, siamo spinti dalla natura a giudicar che quella cosa sia contenuta nel drappello maggiore. E quanto la maggioranza d'un drappello sopra l'altro più eccede, con tanto maggior fiducia formiamo un cotal giudicio. Adunque fingiamo che sia vera l'opinion democritica, e figuriamoci che un intelletto non sappia quale intrecciatura d'atomi sia ora nel mondo. In tal caso, se a quell' intelletto si rappresentasse un' intrecciatura determinata delle tante possibili (la quale non sarebbe un drappello d'intrecciature, ma un solo individuo) e dall' altra parte gli si rappresentasse confusamente quella infinità dell'altre intrecciature

diverse; chi non vede che dovrebbe colui tener come certo che l'intrecciatura, la quale di fatto si dà, fosse fra questo esercito innumerabile di possibili intrecciature e non in quell'una determinata? Non proviamo noi che chi giuoca a sbaraglino, quando il giuoco è a segno che non possa egli perdere se non iscoprendosi due assi ne' dadi, cioè una, non d'innumerabili, ma di trentasei congiunzioni possibili, canta già nel cuor suo il trionfo del giuoco?

Ma benchè tutto ciò così stia, nondimeno, se il mondo si componesse d'atomi casualmente accoppiati, conforme al parer di Democrito, uno di questi innumerabili accoppiamenti dovrebbe ora di fatto verificarsi; e non sarebbe fra loro più verisimile o più riuscibile l'uno che l'altro. E così chi avesse nel pensiero distintamente que' tanti accoppiamenti possibili d'atomi, non avrebbe minor improbabilità d'indovinare se ne scegliesse uno sregolatissimo, con disegnare tuttavia il sito e la forma d'ogni sottilissima particella, che se scegliesse con l'opinione questo sì regolato che noi contempliamo. In quella guisa che non sarebbe meno improbabile il predir che in

due dadi fossero per comparir due sei, punto che nulla di particolare rilieva al giuoco (fingiamo così), e però, se cade, non eccita maraviglia, che il predir due assi, che soli eran abili per apportar vittoria al disperato giuocatore, e però maraviglia alla turba de' circostanti: perchè in somma ogni volta che opera il caso e che molti sono gli effetti, ciascun de' quali è possibile, ma in modo che un solo debba succederne, convien per necessità che si verifichi nell' esito ciò che sarebbe stato improbabile nella predizione.

Anzi vedete ciò ch' io affermo. Se l' opinione di Democrito s' apponesse, dovrebbonsi nella varietà de' secoli rivolger tutte le possibili variazioni degli atomi, e ciascuna di loro tornare infinite volte. La prova non è malagevole: perciocchè il numero degli atomi e de' loro congiungimenti in questo nostro mondo sarebbe grandissimo sì, ma finito; là dove il numero de' secoli in tutta l' eternità è infinito. Ora si dimostra matematicamente che ogni numero finito si contien infinite volte in qualunque infinito; sicchè tali combinazioni possibili per tutta l' eternità, benchè ciascuna di loro durasse

mille milioni di secoli, rivolgerebbonsi tutte, e tutte per infinite volte ritornerebbono.

Per tanto qual maraviglia, che delle infinite volte nelle quali, se fosse vera l'opinione di Democrito, dovrebbe succeder questa concatenazione ordinata che sta ora nel mondo, sia toccato a noi d'esserne spettatori una volta?

Tu mi opponi: se quantunque fiate gitteransi a caso in distinte cartucce le lettere dell'alfabeto, non se ne formerà già mai il poema d'Omero. Ma non vedi che con pari sicurezza d'indovinare potresti escludere altresì qualunque altra in particolare, o regolata o sregolata, di quelle tante disposizioni possibili, nelle quali può intervenire che que' caratteri si concatenino? ma che, non ostante ciò, converrebbe pure che una di loro sortisse, nè sarebbe più difficile quella onde risultasse l'Iliade, che ciascuna determinata dell'altre?

Cotesta uguaglianza nella difficoltà della riuscita fra ciascun degli accoppiamenti sregolati e ciascun de' regolati (il Saraceni gli disse) potrebbe a primo aspetto stimarsi falsa.

La dimostro, ripigliò il cardinale. Fin-

giamoci che gli autori della lingua, i quali fur liberi nel formarla, non abbian data veruna significazione a quell'accoppiamento di lettere con cui di fatto scrivesi ora l'Iliade, ma ch'eglino un tal significato inserissero piuttosto in un'altra di quelle unioni di caratteri, le quali ora nulla significano. In tal caso non diresti, cred'io, che quella disposizione nulla significante fosse d'esito più difficile che l'altra, significatrice allora di quanto l'Iliade contiene. E pure certo si è, che un tale estrinseco patto degli uomini non farebbe che l'una di cotali disposizioni riuscisse al gettito casuale più agevole, e l'altra più malagevole di quel che ora sia. Dunque di fatto eziandio non più è malagevole questa che ciascuna dell'altre: benchè questa, se avvenisse, come più avvertita, riempierebbe il popolo di maggior maraviglia per la ragione dianzi accennata intorno a' punti de' dadi.

In somma io son grandemente epicureo, ieri nella morale, oggi nella fisica.

Capitolo XLII.

Nè meno la lunga uniformità nell' ordine delle cose par bastante prova ad escluderne per autore il caso.

Opposegli il Saraceni: se questo accoppiamento de' corpi, che sta ora nel mondo, fosse casuale, non durerebbe sì lungo tempo e con tanta uniformità, come proviamo che dura. A questa replica appunto (il Cardinale soggiunse) intesi tacitamente io di correre incontro, quando mostrai che ciascuno di cotali accoppiamenti per infinite volte ritornerebbe, supposto eziandio che per lunghissimo tempo ciascun di loro durasse. Ma per dichiararmi con maggior evidenza; primieramente intendiamoci che, per esempio, un intiero accoppiamento sia da noi chiamato quello, il quale contenga tutta l' uniforme o difforme situazion degli atomi per diecimila anni; sicchè un accoppiamento io chiamo, se in diecimila anni il mondo sta di questa maniera, ed un altro accoppiamento distinto io chiamo, se egli, per cinque mila durando in questa, negli altri cinquemila si cambia in tale altra maniera.

Secondariamente considero non esser più agevole l'un che l' altro de' seguenti due casi : cioè o che nello spazio di dieci mila anni succedano dieci mila varie congiunzioni, ma quali e come assegneransi determinatamente da me, o vero che succeda una congiunzione la quale duri uniforme tutto quel tempo : siccome nulla più verisimile ci si rappresenta che, dovendosi trarre venti volte i dadi su 'l tavoliere, o formino venti punti diversi, ma quali e con quell'ordine ch'io prima diviserò col pensiero, o che formino sempre lo stesso punto determinato. Di che la ragione è chiara. Perciocchè l'esser caduto, per esempio, *sei e tre* la prima volta non imprime veruna qualità ne' dadi, e però non rende per la seconda volta più malagevole, che per altro non sarebbe, il cadimento del medesimo punto. Adunque siccome, se la prima volta non fosse caduto quel punto, potrebbe egli con verisimiglianza uguale a ciascuno degli altri punti cader nel secondo tiro ; così la stessa ugual verisimiglianza ritiene bench' egli sia caduto nel primo tiro ; accidente che non ha veruno influsso, e nulla rilieva in ordine al se-

condo tiro. E quello, che dissi della seconda volta, ha luogo nella terza, nella quarta e nella millesima. Il volgo tuttavia maraviglierebbesi d'una tale uniformità, perchè vi farebbe special avvertenza, più che se cadessero altri determinati punti diversi, e paragonerebbe cotale uniformità non con un'altra special combinazione possibile, ma con tutta la moltitudine insieme dell'altre combinazioni possibili, in cui paragone quanto questa determinata combinazione uniforme cede nell'esser verisimile, tanto sopravanza nell'esser maravigliosa. Ma se lo stesso paragone farassi di qualunque altra determinata combinazione con tutta la turba delle diverse da lei, la troveremo inverisimile al par di questa e così ammirabile al par di questa.

Già vengo all'applicazione. Se la sentenza di Democrito fosse vera, uno degli accoppiamenti possibili sarebbe che per dieci mila anni succedesse quello che ora veggiamo. Adunque nel corso di tutta l'eternità dovrebbe per una decina di migliaia d'anni avvenire ciò che ora veggiamo; nè più stravagante sarebbe che ciò fosse occorso nel tempo nostro che in altri secoli.

Capitolo XLIII.

Impugnasi efficacemente la sentenza di Democrito.

Tacquero gli altri, e il Querengo ripigliò: s'io non avessi per ventura talor attentamente pensato a queste medesime opposizioni, confesso che all'improvviso non mi darebbe il cuore d'alzar fortificazioni tumultuarie che resistessero ad una batteria sì gagliarda. Ma perchè altre volte mi sono venute in mente e le ho speculate con diligenza, mi prometto di portarne manifesta la soluzione.

Primieramente vi basterebbe s'io dimostrassi che questa proposizione: *il mondo con arte e non a caso si regge*; è sì evidente come quelle proposizioni, sopra le quali, benchè prive dell'evidenza fisica o metafisica, pure a nessun uomo nasce mai ombra di ambiguità, così nel formar i giudicii, come nel regolar da tali giudicii sicuramente le azioni? Certo il ricercare di cose tanto sublimi e però tanto lontane da noi più chiaro conoscimento, sarebbe, per mio avviso, un imitar l'audacia di Se-

mele, e chieder di veder co' propri occhi la maestà di chi dà legge alle cose. E pur sappiamo la saggia regola de' giuristi, i quali de' fatti per la lor natura più occulti ammettono come sufficienti le prove ancor più leggiere.

Or ditemi: s'io udirò una sonata d'arpa simile a quelle, onde Orazio (quasi abbia nelle dita la melodia che la sirena della sua patria avea nella bocca) fa dolcemente stupir l'orecchie de' principi, starò io ambiguo se la mano del sonatore è mossa dall'arte o dal caso? E pure, quando ella toccasse le corde a caso, fra le innumerabili maniere di toccamenti che il caso potrebbe arrecare, l'una sarebbe questa che dal sonatore vien fatta; la quale nulla è più malagevole per sua natura che ciascuna dell'altre possibili prese determinatamente col numero, con la dimora, con la variazione e con ogni altra minutissima circostanza.

Passiamo avanti. Se un uomo lungamente parla a proposito, dubiterò io s'egli sappia il linguaggio, o se muova casualmente gli organi della loquela? E pure se gli movesse a caso, un de' casuali movi-

menti, possibile al paro d'ogn'altro, sarebbe quello ch' egli fa di presente. E qui pur si potrebbe applicare quella vostra acuta speculazione, che, se gli autori della favella non avessero imposto significato a questi suoni particolari, ma piuttosto ad alcun di quelli che ora nulla significano, per tutto ciò non sarebbono o questi suoni più agevoli o quelli più malagevoli che ora non sono. Lo stesso dico del giudicio di Michelangelo e dell' Iliade di Omero: perciocchè quantunque sia vero che tali opere sarebbon dal caso potute uscire, quanto ciascuna dell'altre determinate situazioni di colori o di caratteri, nondimeno a nessun che le vegga nascerà dubbio se l'arte o il caso l'abbia formate.

La ragione di ciò è radicata in un principio a cui siam determinati dalla natura: cioè che quando un effetto potrebbe venir da una di due cagioni, o da quella che, quanto a se, di pari indifferente sarebbe a produrne innumerabili altri diversi, o da quella che questo e pochi altri solamente produrrebbe, credesi indubitatamente ch'ei sia prodotto dalla seconda. Il che è fondato in quella minore proposizione che ag-

giunse il p. Andrea al sesto principio, come dettataci dalla natura; cioè che in ogni caso particolare, incerto per altro, siamo determinati a credere che avvenga ciò che avviene il più delle volte. Perciocchè il più delle volte un effetto non esce da quella cagione che è indifferente a produrne innumerabili altri, e che però assai di raro produce più questo che alcun degli altri, ma esce da quella che alla produzione di pochi altri è indifferente, e che però di questo determinato effetto è spesso feconda. E solo da questo principio innato caviamo che quella sonata sì armoniosa sia fatta per arte, non casualmente. Poichè se il sonatore è fornito d' arte, farà o quella o alcuna dell'altre ben concordi sonate; le quali benchè sien molte assolutamente, son tuttavia pochissime in comparazione di tanti schitarramenti che potrebbe fare chi percuotesse le corde a caso. Lo stesso vale nella pittura, nella favella, nella scrittura ed in ogni altra opera ben regolata.

Non ci reca veramente questo principio, ch' io dissi, evidenza fisica, come negli esempi dianzi allegati da me si può scorgere: ma quando l'una delle cagioni di cui

si dubita è indifferente ad effetti più numerosi incomparabilmente che l'altra, contiene allora questo principio sì gran probabilità, che sgombra ogni dubbio e dal credere e dal deliberare, e per poco all'istessa evidenza fisica da noi s'agguaglia. Essendo però tanto più innumerabili i diversi accoppiamenti sregolati, i quali potrebbono succedere nelle particelle componenti del mondo, che ne' caratteri componenti l'Iliade d'Omero o ne' colori componenti il Giudicio di Michelangelo, tanto più manifesto altresì ci vuol essere che il mondo, più che quelle opere particolari, siasi edificato con arte.

Nè osta quell'ingegnoso vostro sofisma, che se gli atomi si raggirassero a caso, uno de' loro componimenti in qualche parte di tutta l'eternità sarebbe quello il quale veggiamo al presente: e, posto ciò, non esser più maraviglia che al nostro o all'altrui tempo egli avvenga. E non vedete voi che allo stesso modo, se i colori per costume di qualche regione si gittassero sul muro a caso, dovrebbon pur una volta formar la disposizione che sta ora nel Giudizio di Michelangelo? E con tutto ciò se giungerà in Roma un Indiano che non abbia

veruna altra contezza darsi nel mondo l'arte della pittura, scorgendo tuttavia quell' opera sì stupenda, non sospetterà mai ch' ella sia fatta per caso.

Lo stesso dico de' suoni, lo stesso delle scritture e d'ogni altro magistero artificiale. Crediamo noi che se un giuocatore gittasse diecimila volte un tal determinato punto, il qual sopra tutti gli altri gli fosse favorevole per la vittoria, stimerebbesi egli da' circostanti, quantunque saggi, per sincero o per frodolente, il che vuol dire per tiratore dei dadi a caso, o con arte? Or non potrebbe egli addurre per sua discolpa che fra gl' innumerabili tratti casuali che fannosi da' giuocatori nel mondo, l'una delle combinazioni possibili, nè più difficile di qualunque altra determinata, era quella; cioè che diecimila volte si discoprisse un tal punto, é che però conveniva che sì fatta combinazione una volta cadesse; nulla rendersi ella più malagevole, perchè l' estrinseco patto de' giuocatori l'abbia costituita sì vantaggiosa ad una delle parti: ed in somma non potrebbe ei servirsi da capo di tutta quella vostra difesa per l'opinion di Democrito?

Ma io mi contento di questa sì gran probabilità, che dagli uomini in tutte l'altre materie dov' ella è sommamente minorè, vien abbracciata come certezza. Voglio dimostrarvi che di più la stessa natura ci ha palesato un tale arcano del suo governo politico, innestandoci questo principio nel cuore, che il mondo non abbia a caso la disposizione delle sue parti. Così vedrete che una tal verità non pur si dimostra, ma che ha tal vantaggio di evidenza sopra le dimostrazioni, qual hanno i principii sopra le conseguenze.

Ditemi: se le parti del mondo fossero congiunte a caso, non sarebbe molto più verisimile che domani avesse da succeder fra loro uno de' congiungimenti dissimili a questo di oggi, i quali sono fuor di numero, che questo medesimo, il quale è un solo?

Nè mi rispondete, che questo congiungimento non può in sì breve tempo sconvolgersi. Perciocchè di fatto le parti del mondo non istanno ferme: muovonsi i cieli, muovonsi gli elementi, muovonsi i misti. E se muovonsi a caso, non è verisimile che domani a quest' ora il sole sia in

quella parte del cielo dove fu l'anno passato e gli anni antecedenti in tal giorno; potendolo il caso condurre a cotanti altri diversi luoghi: non è verisimile che le stelle abbiano da formare gli stessi giri e non piuttosto alcuno degl' innumerabili dissomiglianti: non è verisimile che, gittandosi del grano in terra, debba nascere una tal erba determinata e poi da quella altro grano. E così discorro della generazione di tutte le piante e di tutti gli animali. Perchè le altre misture possibili sono di moltitudine così vasta che, mentre non si dia in noi verun fondamento di creder che debba succeder domani piuttosto una tal mistura che veruna dell'altre, sarebbe stoltizia molto maggiore il predir questa per l'appunto, che se alcuno asseverasse dover un giuocator in tutt' oggi tirar gli stessi punti ne' dadi e con l' istess' ordine che tirò ieri.

Or trascorriamo ciascuna parte del mondo, e veggiamo se in alcun luogo troverassi persona, la quale non per dottrina di particolari filosofi, non per dettame di particolar religione, ma per istinto universale di natura non si persuada che domani se-

guiranno in quest' Universo i medesimi effetti che son seguiti finora. Il che non è un altro principio, ch' io aggiunga oltre a quelli annoverati dal p. Andrea, ma è per l'appunto il quarto principio fra quelli ch' ei ne propose.

Democrito stesso, Epicuro, Lucrezio operavano con questa ferma persuasione dell' uniformità fra gli effetti avvenire e tra gli avvenuti, regolando per essa tutte le lor deliberazioni. Che se ciò non avesser fatto, non arebbon potuto perseverare due giorni in vita, come vedete senza ch' io più lungamente il dispieghi. Onde fu lor ventura che non potesse tanto l' appassionato studio delle speculate cavillazioni, che scancellasse loro finalmente dal cuore ciò che la natura nel generarlo vi scrisse. Nè, per quanta forza noi faremo a noi stessi, potremo cambiare una tal credenza, e restar sospesi se domani le pietre sien per volare in alto o pur cadere all' ingiù, come hanno fatto finora. Or quando la natura colla sua bocca ne dice e col suo imperio ne sforza a credere ch' ella non opera a caso, qual insania sarebbe il porlo in quistione?

Capitolo XLIV.

Confermasi lo stesso; e dichiarasi la differenza tra caso, arte, natura, fortuna.

Ma confido in oltre non pur di legare, ma di estirpare la lingua ad una tanta follia, che non si procaccia l'applauso se non perchè è congiunta con l'impietà. Che intendono mai gli avversari per questo nome di *caso?* quello che noi talora esperimentiamo, o qualche sconosciuta chimera figliuola della lor fantasia? Se questo secondo, non ebbero torto i suoi cittadini a stimar Democrito forsennato ed a chiamar Ippocrate perchè il curasse dalla pazzia. Se il primo, avvertasi che noi non proviamo giammai effetto veruno puramente casuale e senza arte di ben consigliata natura. Eccone la dimostrazione. Casuali nominansi gli effetti in due modi, cioè o in ordine al nostro conoscimento, o in ordine alle loro cagioni.

In ordine al nostro conoscimento dicesi casuale un effetto, quando non ha egli cagioni tanto uniformi di tempo o di circostanze, che possa per via d'induzione cadere sotto scienza e prevedersi da noi.

In un tal senso fu caso (per apportar questo esempio) che l'altro giorno piovesse: cioè non perchè la pioggia non abbia le sue determinate cagioni, da cui ella sì necessariamente deriva, come il calore dal fuoco, e 'l freddo dal ghiaccio; ma perchè le cagioni di lei non sono a noi manifeste per verun segno precedente e sicuro, siccome l'apparenza visibile del fuoco e del ghiaccio ne manifesta che l'un sia per iscaldarci e l'altro per raffreddarci.

E così, quando l'astrologia in questa parte almeno fosse veridica, che nol credo, non sarebbe stata più casuale in ordine all'astrologo la predetta pioggia, di quel che a lui fosse che in tal giorno le stelle avessero una tal positura nel cielo. Onde questa prima sorte d'effetti prende il nome di casuali in rispetto della comune ignoranza umana; ma nel resto cotali effetti in se stessi sono determinati al pari di tutti gli altri. Talchè qualora cessane l'ignoranza, cessa in loro parimente questo nome di casuali: che perciò un tal nome non si attribuisce, per esempio, alle ecclissi del sole, da poi che si è trovata l'arte di predirle con sicurezza.

L' altro genere di effetti casuali ch' io dissi, cioè per ordine alle loro cagioni, contien quelli effetti che dalle cagioni loro non furon preveduti o almen procacciati e desiderati. Serviamoci dello stesso esempio del giuoco. Certo è che 'l dado, secondo l' impeto che riceve dal braccio, così fa i suoi rivolgimenti su 'l tavoliere; ed estinguendo egli un tal impeto a poco a poco per mezzo della natia gravità, finalmente fermasi in quella faccia, la quale sta rivolta in su, quando l' empito ricevuto non ha forza di costringer la gravità dell' osso al rivolgimento e così all' innalzamento delle sue parti. Ed al disleal giuocatore, che ha bene avvertita la natura di quegl' impeti in tal sorte di dado e di tavola, il punto non è casuale, essendo preveduto e procurato da lui che n' è la cagione. Ma chi giuoca sinceramente, nè discerne ciò che sia per operare più questa spinta che quell' altra, n' elegge una o secondo la comodità del suo braccio ovvero puramente per esercizio della sua libertà, e senza motivo particolare che il persuada a questa più che da un' altra: ed allora dicesi eleggerla a caso, e dicesi venir a caso il punto che per cagion

di quella spinta dimostra il dado; perchè nè fu impresso quel tale impeto con accorgimento della sua efficacia, nè l'effetto che ne successe fu preveduto da chi volontariamente ne pose l'immediata cagione.

Questi effetti casuali, quando ridondano in pro o in danno d'alcun individuo ragionevole, prendono il nome speciale di prospera o di rea fortuna.

Ma di tutti questi effetti non preveduti, o se preveduti, non procurati, sempre lá cagione fu o l'arte umana o la natura, che vuol dire l'arte divina.

L'arte umana, come colei che non ha forza di operare se non applicando le forze della natura, non conosce talora che da sì fatta applicazione sia per derivare un tal effetto, oltre a ciò ch'ella procura; e però in ordine a lei quell'effetto chiamasi a caso.

Dall'altro canto la natura nel costituir l'uniformi sue leggi a beneficio dell'Universo, ben vide che in qualche raro evento, o per circostanze che vi aggiugnerebbe la libertà umana, o anche per la presente costituzione del mondo, avverrebbe nell'adempimento di cotai leggi qualche effetto fuor dell'intenzione di lei, come i mostri, le

storpiature e gli altri disordini. Tuttavia non lasciò di stabilire le predette leggi, veggendole per altro così giovevoli che non portava il pregio per quel picciolo e raro disordine il tralasciarle. Or questi effetti ancora diconsi casuali rispetto alla loro cagione, cioè rispetto alla natura, non già come non antiveduti da lei, ma come non procacciati da lei e però ancora non consueti.

Dal precedente discorso conchiudo che non mi puoi assegnare pur un effetto, il quale tu provi che dipenda solo dal caso. Perciocchè in qualunque effetto o interviene qualche umano artificio, benchè ad altro fine indrizzato, o il produce la natura, la quale se tu vuoi supporre che operi casualmente e senz'arte, supponi appunto ciò che è fra noi controverso, e ch'è tuo debito di provare. Là dove io, avendo l'esperienza per me in tutti gli effetti non controversi, cioè in quelli che son dipendenti dall'arte umana, con giusta induzione, il medesimo inferisco de' controversi, la cui cagione ci sta nascosta, cioè de' naturali; ed inferisco ciò con tanto maggior sicurezza, quanto ch'io veggio gli effetti naturali essere più

simili a quelli tra gli effetti pendenti del nostro ingegno, ne' quali il sommo dell'arte e dello studio s'impiega.

Capitolo XLV.

Si mostra che questa natura distinta dal caso, la qual governa il mondo, convien che abbia intendimento e volere, e che operi per fine.

Evidenti, dissegli il cardinale, mi paiono le vostre ragioni per torre al caso la fecondità di tanti maravigliosi figliuoli, quanti Democrito gliene ascrive. Ma l'ultima parte, nella quale avete impugnati tacitamente coloro che attribuiscono questi effetti ad una cieca fatalità di natura e non ad una cagione intendente o vaga di fine amato da lei, non mi pare condotta ancora sopra i confini della probabilità.

Il Querengo allora: io pur me ne avveggo. Ma il difetto è venuto non dalla qualità della causa, ma dalla negligenza dell'avvocato. Spero in ciò di soddisfarvi ben tosto.

Primieramente, come potete apprendere che gli elementi, i misti e quanto veg-

giamo in terra potessero cagionar tanti effetti, sì vari, sì regolati, sì maravigliosi e sì vasti per conservazione dell'esser loro e per moltiplicazione della loro specie, se operassero tanto alla cieca, sì che non fossero almen guidati da qualche scorta che avesse gli occhi? Avete veduto alcun cieco nato, nè istrutto mai da veruna oculata guida, camminar bene per la via, e giunger dove bisogna senza sbagliare i sentieri? Certo, no. Se dunque la pietra nacque cieca, e nessuno che abbia occhi d'intendimento l'ha mai guidata, come sì bene viaggia ella per le strade del centro, che in tutti i luoghi, quantunqne vari e lontani, in cui ella si ritrovi, colà sen vola per la più breve?

Di più, alcuni effetti della natura ci fanno vedere gli occhi di lei troppo manifestamente. Per esempio, ond' è che in questo punto il mio fazzoletto, da me lasciato cadere, si conduce ad un palmo di lontananza dal suolo della carrozza? Non proviene ciò dal solo peso del fazzoletto, perchè nella precedente particella di tempo era il fazzoletto egualmente gravoso, nè però si potè condurre alla predetta bassezza. Oltre al peso dunque, fu egli poscia determinato a

scendere in questo spazio dall' avere immediatamente dianzi occupato un tal altro spazio contiguo a questo. Ma una tal preterita collocazione del fazzoletto non ha di presente alcun essere, e così nè meno alcuna possanza nè alcun effetto, che senza l'essere non si ritrovano. Convien per tanto che la passata collocazione del fazzoletto non per se medesima il determini ad empier ora questo luogo novello, ma che qualche cagione immediata di tale effetto conosca questa passata circostanza, e da tal cognizione in lei ora presente sia persuasa a voler produrre in qucsto punto l'effetto che si produce. Ora il fazzoletto non è dotato di cognizione. Adunque, oltre al fazzoletto, qualche cagione conoscitrice ha parte nella produzione di così fatto movimento. Nè questa cagione può esser altro che la natura. Per tanto dobbiam confessare che la natura sia dotata di conoscimento, e che per mezzo di esso concorra alla produzione di questo moto; e così, per conseguente, di tutti gli altri effetti che noi veggiamo.

Finalmente quella cieca natura, che gli avversari asseriscono, o è una delle cagioni

particolari che noi sperimentiamo, o qualch' altra universale da esse distinta. Non può essere una di quelle; perciocchè all'acqua, per esempio, nulla giova l'esser dei misti e dell' Universo, ma al più il suo proprio essere. Adunque tutte le operazioni, onde l'acqua è giovevole ai misti ed all' Universo, altra cagione riconoscono che l'acqua sola. E ciò che dissi dell' acqua, lo stesso dico del fuoco, del cielo e di ogni altra cosa. Per tanto, veggendosi tutte le cagioni aver propietà cospiranti al bene di quest' Universo, convien affermare che tai proprietà sieno state loro impresse da qualche più generale e più alta cagione, la quale abbia cura dell' Universo.

Ma questa generale cagione non può esser cieca ed insensata. Prima, perciocchè il conoscere e il volere son operazioni sì nobili, che tutte l'altre operazioni soltanto son care a noi quanto giovano a queste. Adunque non possiamo negarle alla prima cagione del mondo, cioè alla più perfetta cosa del mondo. Secondariamente, perchè, se le proprietà di tutte le cose derivano da questa prima cagione, convien ch' ella pur sia la quale comunichi all' anima nostra la

propietà d'intendere e di volere. E però convien ch'ella o goda sì fatte propietà o qualche propietà più nobile, in cui esse sien contenute, come dicesi nelle scuole, per *eminenza*. In quella maniera appunto che non può conferire a nome propio una dignità o una giurisdizione chi o non ha quella stessa, come il giudice ordinario, che la trasferisce nel delegato, e i senatori, ch'eleggono altri senatori; o non ha dignità e giurisdizione maggiore, come un re, che fa titolati minori, ed una repubblica, ch'elegge il doge o il monarca. Ora il lume della natura ci rende certi che nessuna propietà può uguagliare di perfezione il conoscere e il volere: sicchè nessun di noi si contenterebbe di rimaner insensato come uno stipite, ed aver poi le più alte perfezioni che sappia finger un poeta. Adunque la prima cagione convien che abbia conoscimento e volere. E posto ciò, appare negli effetti di essa così gran magistero, che nessuno può dubitare se 'l conoscimento e il voler di lei sieno impiegati di fatto nell'esercizio di tai lavori, o pur se questi escano da lei non volendo, come a noi gli starnuti dal capo.

Come il Querengo pose fine al discorso, tosto il cardinale applaudendo soggiunse: il pregio del ben trattar la filosofia parmi simile in gran parte ai lavori delle arti manuali, le quali nulla di nuovo soglion produrre nella materia che hanno davanti, ma o levar ciò che stava importunamente congiunto, come fa lo scultore, o unire ciò che stava diviso, come il pittore, il muratore, e molto più lo spagirico o il distillatore. Varie delle cose dette da voi sopra queste ultime quistioni aveva io già vedute negli scrittori, ma con tal disordine e con tal intrecciamento d'altre dottrine o false o dubbie o aliene, che non aveva potuto sin ora formar giudicio della vera differenza fra la natura, l'arte, il caso e la fortuna. E da voi l'ho appreso con somma brevità e con somma evidenza. L'altre ragioni poi, colle quali avete espugnato per l'arte il pregio di fabbricatrice del mondo, sono tanto ingegnose e robuste, che fin a me reca superbia l'avervi data occasione di menar sì belle stoccate, mentre ho ardito di combattervi contra. Ma seguite; perchè più vi lodano i vostri discorsi che i miei encomi.

CAPITOLO XLVI.

Si propone l'errore di Manicheo, che ponea due supremi principii, l'uno del bene, l'altro del male; l'errore di Calvino e l'errore di Durando ed altre opinioni.

Lo spazio, continuò egli, che ci rimane della giornata basterà per esaminare la controversia già tanto celebre fra i cattolici e i manichei sopra quest' artefice fabbro del bene; cioè s'egli sia quel medesimo che ha create le cose nominate da noi *cattive*, o se due fossero i principii supremi, l'uno genitore di tutto il bene, l'altro di tutto il male.

E veramente il discorrer di ciò parrebbe più convenevole al p. Andrea, il quale ha ricolmo il petto di quelle sacre e sopraumane scienze, ch'io appena ho gustate con la sommità de' labbri. Nondimeno l'averne voi a me imposto di favellarne può essere stato forse con questo fine, che le prove de' nostri ragionamenti si colgano da'noti principii della natura e non dagli arcani rivelati per fede: da'quali ultimi potreste temere che non così pienamente s' aster-

rebbe nel processo del discorso il p. Andrea, mentre sentisse invitarsi dalla materia a combatter con quell' armi, nell' esercizio delle quali egli è gran maestro e di giostre e di battaglie; il che a me non avverrà, che non ho braccio addestrato e robusto per maneggiarle. Vengo dunque senza più all' esecuzione della parte che m' addossate.

Nessun infermo fe mai sogni tanto incredibili quanto furono le dottrine de' manichei sopra la creazione del mondo. Chi vuol vedere questi romanzi di chimerica filosofia e di favolosa teologia, leggali appresso santo Agostino nel libro contro la *lettera* famosa di Manicheo cognominata il *Fondamento*, e nel libro sopra la natura del bene contra lo stesso, e in più altri luoghi. A questo santo convenne di vibrare i dardi dell' eloquenza contra le larve, mentre l' Africa ingannata stimava quelle larve per tante Palladi. Ma in questa età il contender contra una pazzia che da tutti è conosciuta per tale, sarebbe nuova pazzia. Ed appunto i Greci, fautori di quel persiano eresiarca, il cui nome *Manes* nell' idioma loro significava molto a proposito la pazzia

di costui, temendo che dal vocabolo non si pigliasse argomento del vero gliel cambiarono in *Manicheo*, quasi *diffonditore di manna.*

Esaminerò per tanto quel solo punto, in cui la controversia non era senza difficoltà, e per cagion del quale son pullulate varie sette d'eretici e d'ateisti.

Il punto scabroso è questo: se l'autor de' beni è somma bontà, dunque non può cagionar il suo contrario, ch'è il male. E pur nel mondo abbondano i mali, tanto i fisici, come sono i veleni, le pesti, i dolori, quanto i morali, come sono i tradimenti, le crudeltà, i sacrilegii. Adunque l'autor de' beni non è la universale e suprema cagione di ciò che si fa nel mondo, nè concorre a tutti gli effetti.

Quindi alcuni dubitarono della provvidenza governatrice, e inchinarono ad alzar nella mente gli altari al caso; tra' quali sovente, per questa medesima difficoltà, confessa in quel suo sì rinomato proemio d'essere stato Claudiano, e per poco anche Ovidio nell' elegia sopra la morte di Tibullo. E quel ch'è più, non furono esenti da così fatta tentazione le santissime ed illu-

minatissime anime di Davide e di Geremia, come ne' detti loro veggiamo.

Altri posero due monarchi supremi ed independenti, l'uno cagion de' beni, l'altro de' mali, con Manicheo.

Non mancò chi, non riconoscendo per vero male, secondo gli stoici, se non la colpa, ribella della virtù, negò che all'atto della colpa concorra immediatamente il braccio di Dio; dal che poi s'inferiva che nemmeno abbisognano d'un tal concorso le altre azioni delle cagioni create. Ciò Durando e forse Pelagio, credette.

Molti con sottigliezza profonda vollero che tutto l'essere fosse buono, e però fattura di Dio; al che alludono que' versi del nostro dotto poeta:

> Tutte le cose, di che 'l mondo è adorno,
> Uscir buone di man del mastro eterno.

E così tennero che il male fosse una privazione solo di qualche bontà dovuta alla cosa nel suo stato perfetto: la qual privazione, che nulla è di esistente, non iscaturisse da Dio, ma dal nostro nulla. Questa filosofia pare assai favorita da s. Dionigi, da s. Agostino e da s. Tomaso.

Io mi studierò di portare in mezzo con brevi detti ciò che in sì alta quistione non breve studio mi costa. Comincierò dal più certo, per farmi quindi il sentiero al più dubitabile.

Capitolo XLVII.

Rifiutasi la sentenza di Manicheo.

Dimostrasi con evidenza che 'l caso non è l'architetto del mondo, come s'è fra noi stabilito.

Dimostrasi parimenti che una è la suprema cagion di tutte le cose: poichè, come dianzi io diceva, avendo elle sì grand'ordine fra di loro, e cospirando insieme alla conservazione di questo tutto, non possono non aver dipendenza dall'intenzione d'un medesimo artefice. Ciò che ad un animale è veleno, all'altro è salute: come la cicuta, che fu la mortifera bevanda di Socrate, ingrassa le cotornici; l'olio, giovevole all'uomo, uccide l'api e le vespe; i cervi e le rondini pasconsi d'animali che all'uomo son pestilenti. Anzi l'uomo istesso con l'industria medicinale per mezzo de' veleni ricovera la sanità; il che diè

occasione alla Grecia di nominare dagli stessi veleni la medicina. Le pesti sono elle altro che qualità corrompenti la vita di alcuni animali? Ma essendo sempre la corruzione d'un corpo generazione dell'altro, ciò ch'è male di quelle cose che si corrompono, è in pro di quelle che si producono. E queste seconde sono non pur le cose insensate (intorno alle quali può cadere in dubbio se l'essere meriti propriamente il nome di loro bene), ma eziandio le sensitive, come i vermi, i rospi ed altri animali che produconsi dalla putrefazione degli animali più grandi. Senza che, per l'uomo stesso nè v'ha bene sì profittevole che talora non si converta in danno di lui, nè male sì pernicioso che non ridondi alcuna volta in suo giovamento. Il disse Ausonio in quella celebre conclusione:

Et cum fata volunt, bina venena iuvant.

Il disse ingegnosamente Ovidio in que' versi (1):

Nil prodest quod non laedere possit idem.
Igne quid utilius? si quis tamen urere tecta
Comparat, audaces instruit igne manus.
Eripit interdum, modo dat medicina salutem,

(1) 2 *Trist.*

Quaeque iuvet, monstrat, quaeque sit herba nocens.
Et latro et cautus praecingitur ense viator;
Ille sed insidias, hic sibi portat opem.
Discitur, innocuas ut agat facundia causas:
Protegit haec sontes, immeritosque premit.

Adunque non possono essere distinti gli autori del bene e del male, mentre lo stesso bene e lo stesso male tra loro non si distinguono.

Di più la peste, il veleno, i fulmini e simiglianti calamità non sono una cosa semplice ed indivisibile, ma composta di molte qualità e di molte parti congiunte insieme, ciascuna delle quali per se medesima potrebb' essere profittevole all' uomo, se dalla perversa compagnia dell' altra non restasse depravata. Però ciascuna di quelle qualità o di quelle parti, come non di natura cattiva, ma indifferente così a giovare come a nuocere secondo il vario accoppiamento, non dovrà esser prodotta dal principio del male piuttosto che dal principio del bene. Altrimenti tutte le cose distinte dalla virtù dovranno attribuirsi al principio del male, perchè tutte possono servire per istrumento di male, e quelle di vie maggior male che sono le migliori, secon-

do l'osservazione d'Aristotile (1). Il che sarebbe un dir con Laocoonte:

Timeo Danaos et dona ferentes,

e con sacrilega ingratitudine riconoscere per oltraggi tutti i beneficii del cielo.

Finalmente quello stesso che tu nomini male, non è egli conforme all' appetito di qualche animo che nel conoscer non erra? Certo, sì; perch'è conforme all'appetito di quel tuo Dio genitor de' mali, il quale tu dì che non per errore d' intendimento, ma per volontà perversa gli crea. Adunque a questi tuoi mali convien la definizione del ben fisico già stabilita, la quale è *l'esser oggetto d' un cotale appetito, che da inganno di conoscimento non prenda origine.*

Lascio stare che, o queste due deità nemiche sarebbon uguali, o disuguali di forze.

Se disuguali, questa disagguaglianza dovrebb' essere tra loro sempre uniforme: perciocchè, essendo eglino increati, immutabili e dominatori di tutte l'altre cose,

(1) 1 *Reth. c.* 21.

non potrebbe avvenire, come fra noi, che per l'alterazione degli umori del corpo o per qualche nuovo aiuto esteriore, chi è più gagliardo una volta sia più debole un' altra. E così ne seguirebbe che l'un di loro sempre vincesse; e che per tanto o i soli beni o i soli mali sempre si procreassero, rimanendo sempre mai la rocca della materia dal più robusto espugnata, con introdurvi la forma ch' egli desidera.

Ma se vuoi che amendue cotesti principii si pareggino di vigore, nessuna forma giammai nè malvagia nè buona si potrà generare, stando le forze de' due nemici che combattono a favor di questa e di quella in un perpetuo equilibrio; non altrimenti che quando ambedue le braccia della stadera sono da egual peso aggravate, nessun di loro può gire al basso, ma rimangono immote.

Oltre a questi argomenti particolari contro la sentenza di Manicheo, abbondano anche gli universali, con cui provò Aristotile l'unità d'un supremo principio.

Nondimeno ad armar la verità ch'io difendo è meno agevole trovarle buono scudo che buona spada, essendo ridicola la

sentenza de' Manichei, ma non ridicole le loro oggezioni sopraccennate, che trassero gl'intelletti in sì gran varietà d'errori, come dicemmo; sopra i quali errori seguirò di parlare.

Capitolo XLVIII.

Rigettasi l' opinione di Calvino, che fa Dio autore de' nostri peccati.

Calvino per fortificare a Dio il pregio della potenza gli lordò quello della bontà. Purchè gli desse scettro assoluto di principe, non ricusò di farlo tiranno. Pronunciò per tanto che Dio era autore di tutti i mali e di tutti i peccati, e che ad essi egli necessitava il volere umano. Ma contro a una tal bestemmia già ieri disse acutamente alcuna ragione il signor cardinale. Oltre a che, qual colpa sarebbe in noi di conformarci con l'efficacia invincibile del divino volere? a cui il resistere sarebbe un torre a Dio l'esser Dio, cioè l'esser onnipotente, che tanto suona quanto far ciò ch'ei vuole.

Ma taluno potrebbe rispondere non esser nota al peccatore questa volontà efficace di Dio ch'egli pecchi, e dall'altro canto,

peccando, calpestar egli le divine proibizioni a se note, e così sprezzar egli Dio. Debol rifugio! Tu, calvinista, non affermi di sapere che Dio efficacemente vuole quanto si fa, eziandio il peccato? Adunque tu, allorchè tu pecchi, sai che ti conformi col voler efficace di Dio, e così non pecchi, ma meriti. Nè son altro al fine lo stesso precetto, e le grandi esortazioni che Dio ci fa perchè non pecchiamo, e le pene che a' peccatori ei minaccia e i premi che agl' innocenti promette, se non tante dichiarazioni del divino abborrimento al peccato nostro, e tanti mezzi co' quali Dio, salva la nostra libertà, procura d'impedirlo. Sì che il far Dio autor del peccato, è un farlo insieme bugiardo, mentr'egli si dichiara per cotante guise d'abbominare ciò che (se i calvinisti s'appongono) con volontà efficace egli abbraccia, ed insieme stolto, mentre impiega mezzi per impedire ciò ch'ei vede dalla sua onnipotente volontà incontrastabilmente determinato.

Qui fu interrogato il Querengo dal Saraceni: se Dio, quanto è dal suo canto, ha in odio il peccato e studiasi d'impedirlo con tanti mezzi, purchè da essi non ri-

manga violata l'umana libertà, come non ci dà egli quella grazia, con cui sa che non peccheremo, quantunque peccar potessimo, quella grazia, dico, che da' teologi è nominata *efficace?* Nel vero, o sia ella efficace per sua natura o per la libera cooperazione dell'uomo, da Dio preveduta condizionatamente, nel che io non entro, siccome Iddio con questo mezzo preserva molti dal peccato senza offender loro la libertà, perchè non preserva ciascuno?

Voi mi tirate ne' più intimi penetrali della teologia, ripigliò il Querengo. Ma contentatevi ch'io vi risponda sol quanto s'appartiene a filosofo.

Che Dio abbia in dispetto il peccato, già si è fatto palese da noi, e fra poco addurrò qualche nuova ragione più radicale, che prova in Dio la necessità d'un cotale affetto.

Ciò stabilito, ovvero voi m'interrogate, com'è possibile che Dio, potendo ciò fare senza oppressione della libertà, non impedisca tutte le colpe: ovvero, ammettendo ch'ei possa non impedirle, m'interrogate solo, qual congruenza di fatto il muova per ciò non fare.

Nel primo senso la vostra interrogazione porterebbe con esso se la risposta. Perciocchè, se, stante l'odio divino contro il peccato, non fosse possibile che Dio non impedisse tutti i peccati, adunque il peccato sarebbe una cosa impossibile, una chimera; adunque l'uomo non avrebbe libertà di peccare, poichè nessuno è libero all'impossibile. Ecco che intanto Dio, quando impedisce colla sua grazia i peccati nostri, ne lascia libertà di peccare, in quanto potrebbe avvenire ch' ei non gl' impedisse e che noi di fatto peccassimo.

Se la vostra interrogazione ha il secondo senso, non è mio debito di risponderle: poichè, avendovi filosoficamente provato, che senza estinguer all'uomo la libertà del peccare, non può Dio aver questo debito d'impedire il peccato, e che però è possibile che non l'impedisca, bastami poi quell'assioma d'Aristotile, che se il possibile si riduce all'atto, non ne segue verun assurdo; e così non segue verun assurdo dal permettere Iddio i peccati degli uomini. Supposto ciò, quali sieno le congruenze particolari che muovono Dio a permettergli di fatto, non appartiene a'

filosofi l'investigarlo, dipendendo ciò dalla libera volontà sua, i cui arcani sol tanto si manifestano quanto egli s'è degnato di rivelarli nelle Scritture, le quali al teologo tocca d'interpretare. Che se ricercaste da me, quali almeno son quelle congruenze, di cui possiamo filosoficamente sospicare che pieghino ad una tal permissione la divina bontà, intorno a ciò discorreremo più avanti.

Capitolo XLIX.

Si prova contro Durando che Dio concorre a tutte le azioni delle creature.

Rifiutata l'opinione di Calvino, segue d'esaminare pur filosoficamente quella di Durando (la qual forse ancora fu di Pelagio) che non rinvenne maniera d'assolver Dio dalla complicità de' peccati nostri, se non col negare ch'egli alle nostre azioni somministrasse il concorso. Ma gli autori di tal dottrina, chiunque si fossero, traboccarono nell'altro estremo, e volendo far Dio innocente, il fecero impotente. Impotenza è per certo non poter conservare una creatura, ed insieme, senza alterare

l'esser di lei, far sì ch'ella ne produca un'altra. Ora se Dio non concorresse a tuttociò che operano le cagioni create, rimarrebbe in una tale impotenza. Percioc-chè mentre, per esempio, non distrugga il fuoco, e non dilunghi quindi la stoppa, e in somma non alteri punto l'esser d'amendue, non potrà vietare nell'opinione di Durando che il fuoco non produca il calore dentro alla stoppa. La prova di ciò è pronta. Intanto può egli vietarlo, in quanto può negare al fuoco il concorso della sua onnipotenza per arder la stoppa. Ma tu vuoi che al fuoco un tal concorso non sia mestiere. Adunque il fuoco, eziandio a dispetto del cielo, produrrà l'ardore nella stoppa vicina.

Aggiungete ciò che dianzi fu detto delle circostanze preterite, le quali non potrebbono determinare gli effetti, se questi non fosser prodotti sempre da qualche suprema intelligente cagione.

Soggiunse allora il cardinale: concedetemi ch'io riferisca una sottigliezza in confermazione, la quale udii da un religioso spagnuolo venuto di fresco da Salamanca.

È impossibile, dic'egli, che veruna cagione ponga nell'effetto quel pregio ch'ella non ha. Nè punto rileva la consueta distinzione, cioè, che basta l'averlo non formalmente, ma eminentemente. Perocchè ciò non è altro che dire in vocaboli occulti quello che per la sua improbabilità si vergognano gli avversari d'affermare in termini chiari. Queste parole: *possedere un pregio non formalmente, ma eminentemente,* ridotte a oro non significano poi altro che il non posseder veramente quel pregio, ma poterlo cagionare. Ora questo medesimo non si può intendere, cioè, come una cosa cagioni quella prerogativa in altrui, della quale è priva in se stessa. Nè con altro principio per avventura può dimostrarsi quell'assioma famosissimo d'Aristotile, che partorì un dio nella peripatetica filosofia: *ciò che muove, da altri è mosso*; intendendo questo assioma così del movimento locale come d'ogn'altro interior cambiamento. Perocchè intanto così fatto assioma si mostra vero, in quanto il mobile nel muoversi e nel cambiarsi interiormente acquista qualche essere intrinseco, e così qualche perfezione ch'ei non aveva, di cui però la

cagione intera non può essere il solo mobile; perciocchè se non aveva il mobile una tal perfezione, non era sufficiente di cagionarla. Quando ci piaccia dunque di ammetter questo principio, il quale per lume di natura sembra palese, raccogliesi poi manifestamente che nessuna creatura può esser l'intera cagione d'alcun effetto. Imperocchè non v'ha cosa cotanto smunta, cotanto povera, cotanto dozzinale, che non possa vantare qualche sua eccellenza negata all' università di tutti i corpi, di tutti gli angeli, di tutte le creature, e solo comune a Dio. Potrebbesi ciò mostrar eziandio in ciascun individuo; il quale è sempre guernito di qualche pregio singolare, nè conceduto a verun altro individuo, benchè a lui simigliante di specie. Ma questa prova richiederebbe che con alquanto pepe di metafisica ci pungessimo la bocca; e dall'altro canto non fa d'uopo all' intento nostro, volendo noi provar solo che Dio concorre immediatamente agli atti della volontà creata, i quali non sono individualmente solo distinti dalla loro cagione seconda, come un figliuolo dal padre, ma eziandio di specie e di genere affatto diversi.

Or più agevolmente si prova che ogni specie può gloriarsi di qualche dote sua propia, e non data alle create cagioni, da cui una sì fatta specie procede. Per esempio, il lume ha una perfezione non data al sole, cioè di poter produrre immediatamente nelle piante e negli animali cotanti nobili effetti, che la sostanza del sole per se medesima non produrrebbe. Queste perfezioni del lume sono comuni a Dio solamente, il qual solo potrebbe, senza il lume, operar tutto ciò. Adunque la sostanza del sóle non è bastevole a partorire il lume, cioè un effetto che ha pregi negati a lei, ma conviene che Iddio medesimo vi concorra, il qual solo è di tutti quei pregi arricchito in se, e però n'è fecondo in altrui.

Lo stesso appare negli atti del voler nostro. Prendiamo l'esempio nel peccato, a cui specialmente gli autori sopra citati ed altri moderni si studiano di levare il concorso della potenza divina. L'atto di voler uccidere ha una perfezione che non è nell'anima nostra, cioè un'efficacia nelle presenti circostanze di muovere immediatamente il braccio e di spingere il coltello

nel petto dell' inimico. Ora questa perfezione e questa efficacia è solo comune a Dio, il qual solo nelle circostanze presenti può far immediatamente lo stesso. Adunque alla produzione di quest' atto non basta il concorso dell' anima e delle sue potenze, ma è necessario in oltre il concorso di Dio.

Questo discorso fa vedere, ripigliò il Querengo, quanto s' ingannino coloro, i quali pensano che per acquistar lode d'ingegno sia mestiere l' ingaggiar liti contro le antiche e ricevute opinioni, e non si accorgono esser molto più agevole, e però molto meno ingegnoso, il figurarsi qualche nuova sentenza tra le infinite o non dette o non accettate, che provar con più efficaci ragioni quelle sentenze, le quali dal seguito degli scrittori hanno un gran contrassegno di verità, ma che dall' industria di tanti grand' uomini non furono ancora provate efficacemente. Così la fortezza di quell' Achille che ha fin dato il nome agli argomenti invincibili, non segnalossi nell'attaccar tenzone con qualche guerriero non assalito da veruno fino a quel tempo, ma nel vincer un Ettore, che indarno era

stato il bersaglio di tutta la Grecia armata. Deh potessi anch'io trovar qualche buona difesa della universale opinione già da me riferita, la quale esilia il male tra gli abissi del nulla, e concede al bene il possesso di tutto l'essere!

Capitolo L.

Si comincia a spiegare, come, benchè il male sia positivo, egli non abbia per origine Dio, ma il nostro nulla.

Vi confesso tuttavia che non mi sovviene maniera per sostenere una tal sentenza con ingenuità di filosofo, e che appaghi me stesso. Nè mi curo di porre in campo tutti i modi tentati dagli scolastici per difenderla, parendomi errore non men dannoso che usato nel trattar le quistioni, lo spender più tempo in rigettare ciò che gli altri v'hanno detto di falso, che nell'investigare ciò che dir vi si potrebbe di vero; quasi più si desideri manifestare in altrui l'ignoranza, che acquistar a noi la scienza. Gabriel Vasquez (1) (oltre ad altri moderni

(1) 1. *a. disp.* 95.

forse in ciò più sottili di lui) assai accuratamente questi modi riferisce e rifiutali, esponendo altresì ad un per uno i luoghi de' Padri che a tal dottrina sembrano favorevoli. E nel vero i Padri non soglion parlare ordinariamente con le più severe leggi della scolastica metafisica. Onde vo sospicando che in quei loro detti qualche altra più bella verità intendessero di significare. Proporrovvi quello che talora m'è nato in mente. A voi toccherà colla virtù delle vostre speculazioni o l'estirparlo come gioglio d'errore, o l'educarlo come germoglio di verità.

Due belle proposizioni ho notate in s. Agostino (1). L'una, che il male non è originato da Dio, ma dal nostro nulla. Non dice ivi che il male sia nulla, ma che sia originato dal nulla. Anzi rifiuta coloro che allo stesso nulla e propietà e cagione volean trovare, e che là dove dicesi in s. Giovanni: *sine ipso factum est nihil* (2); parlavano di questo *nihil* come di qualche fattura d'altro artefice distinto da Dio. Il che fanno appunto coloro che per *nihil* intendono ivi

(1) *De natura boni, in pluribus capitibus.*
(2) *Ibi c.* 28.

il male e il peccato, il quale sia fatto da noi senza Dio (1). La seconda proposizione è, che il peccato non consiste in seguir la natura peggiore, perchè ogni natura che si ama è buona, ma nell'abbandonar la migliore.

La prima di queste proposizioni vuol dire, per mio avviso, che ciascuna cosa convien che abbia qualche bontà, avendo sempre qualche simiglianza con Dio. Poichè, essendo Iddio una somma ed infinita bontà, ciò ch'è in lui, è bene, e ciò che a lui assomigliasi, è buono. Nè può non assomigliarsi a lui quel ch'è prodotto da lui, essendo impossibile che tra la cagione e l'effetto non sia qualche simiglianza. Ma perchè Iddio trae le sue fatture dal nulla, non può assomigliarle perfettamente a se stesso, come a se assomiglia il figliuolo, ch'è da lui generato, ma non creato, nè però estratto dal nulla. Da questo mancamento di perfetta similitudine con Dio, il qual mancamento nelle creature deriva non dalla nobiltà della lor cagione, ma dalla ignobilità del loro niente, germogliano in

(1) *Ibi c.* 34.

esse due sventurate propietà, l'una di poter ad altrui esser male, l'altra di poter aver male.

Può esser male ciò che è formato di niente: perocchè ciò che di niente è formato, non è per conseguenza fonte di tutte le cose; onde non v'ha impedimento, per cui non possa l'esser suo all'essere o al ben essere d'alcuna cosa ripugnare.

Può aver male ciò ch' è formato di niente, perchè una cosa che di niente è formata, dipende nell'esser suo ed in tutte le sue doti dal volere altrui, che ha podestà di spogliarnela a suo talento; e non essendo essa la scaturigine di tutto l'essere, anzi avendo una cagione a lei superiore, non tutti gli enti possibili sono a lei sottordinati e conformi al bene ed alla felicità di lei.

Quindi avviene primieramente, che ogni creatura sia capace di ricever quel male che consiste nella privazione de'beni a se convenevoli per natura.

Secondariamente avviene, che, siccome Dio alle creature può comunicare o l'essere o le perfezioni loro per mezzo d'altre creature le quali appellansi cagioni seconde,

così possa torre alle creature o l'essere o le perfezioni per mezzo parimente di altre creature; come l'essere alle piante per mezzo della nebbia che le inaridisce, e il debito luogo a' corpi gravi per mezzo dell'empito che gli solleva. E così può avvenire, che l'essere di queste cagioni seconde sia male, cioè sia nocivo ad altre creature.

Capitolo LI.

Due soli mali positivi fisici interni, errore e dolore, amendue per colpa del nostro nulla.

Ma finora non abbiamo alcuna cosa positiva che ad altrui sia male, se non in ragion di mezzo, cioè di cagione la qual privi di qualche bene. E ciò nelle nature insensate non improbabilmente si può difendere: quando pure si ammetta ch' elle sieno capaci di vero bene e di vero male. Tuttavia nelle cose dotate di cognizioni e d'appetito ritrovansi alcuni mali positivi, che malagevolmente, in ordine alla sola privazione, possono dichiararsi. Tali sono (per parlare de' mali fisici interni) l'errore nel conoscimento, il dolore nell'affetto, come peggiori

della pura lor negazione. Ma questi mali parimente fu necessario che si dessero per colpa del nostro nulla. E così anche a loro s'applica la predetta proposizione di s. Agostino.

Non era possibile che una creatura fatta di nulla pareggiasse Dio nella certezza infallibile di tutti i suoi giudicii e nella tranquillità imperturbabile di tutti i suoi affetti. Perchè, consistendo la felicità nella cognizione indubitata del vero e nella contentezza dell'animo, come a suo luogo vedremo, se nella creatura tutte le cognizioni possibili fosser vere, e nessun oggetto potesse turbar loro l'affetto, ogni creatura ch'esercita la potenza conoscitiva ed appetitiva, godrebbe necessariamente qualche felicità, qual maggiore e qual minore, come ancora i beati del cielo, ma non intorbidata da veruna ansietà, essendo l'ansietà sempre mista con turbazione e dolore. Ora nessuna creatura prodotta di niente arriva a meritar questa dote, ch'ella per natura, e non per grazia o per guiderdone, debba sempre mai godere vita felice. Adunque se l'errore e'l dolore non fossero stati possibili, nè meno era possibile che Dio

partecipasse fuori di se questi due grandissimi pregi, cognizione ed appetito, come sopravanzanti in quel caso i bassi confini d'ogni creata natura.

Di più era opportuno alle creature conoscitrici ch'elle avessero qualche notizia del futuro, così acciocchè potessero procacciare il futuro bene, come acciocchè la carriera de' loro discorsi non fosse ristretta dentro l'angustie finite del preterito e del presente, ma potesse spaziarsi tra le campagne smisurate dell'avvenire, che non è terminato se non dall'eternità. Ora il futuro dipende assolutamente dall' arbitrio della divina volontà, i cui arcani non potevan esser a veruna perspicacia di creature naturalmente palesi. Convenne però che per mezzo di congetture probabili, ma fallaci e soggette ad errore, il creato intendimento le vestigia del futuro potesse andar odorando.

Anche il dolore nell' appetito per ispecial ragione bisognò che fosse possibile. Perchè, se la privazione del bene non ferisse col dolore, pigri sarebbon gli animi a discacciarla. Così avviene che il timore della pena più scuote l'animo, che la brama del

guiderdone. Il proviamo nelle bestie, le quali più si adoperano per fuggire il dolore delle sferzate, che per acquistare il gusto del cibo: il proviamo ne' fanciulli; il proviamo in noi stessi, molto più stimolati dall'orror dell'inferno, che dalla cupidigia del paradiso.

Giovò per tanto, affin di spronarci all'acquisto del bene, che con la privazione di lui s'aggiungesse un male più da noi abborrito, che non è per se sola la privazione del bene. E oltre a ciò fu opportuno che i dolori sensibili fossero cagionati da quegli oggetti che sono di lor natura possenti a privar gli animali dell' essere in avvenire; altrimenti non arebbe l' animale motivo alcuno per volerli discacciare, e rimarebbe assai tosto improvvisamente privo di vita. Ma perchè la natura per ottenere i suoi intenti usa mezzi non infallibili, come altre volte s'è detto, e tali, che in alcuni casi radi ed accidentali si dilungano da quei fini per cui furo istituiti, quindi è che alcuni oggetti meno mortiferi son talora più dolorosi che altri sommamente mortali. Il che avviene o per la maggior dilicatezza della parte da loro immediata-

mente toccata, o per altre ragioni le quali sarebbe lungo a spiegare.

E ciò che dissi delle cose abili a privar di vita, non meno ha luogo in quelle che dispongono l'animale alla perdita degli altri beni, non essendo egli sì perfetto che gli si debba la scienza immediata di tutti i nocumenti sovrastanti a lui da questo o da quell'oggetto. Sì che il dolore convenne che fosse per l'animale una fedelissima spia delle congiure che gli si macchinan contro.

E così accade appunto nel fatto, come io con le filosofiche ragioni son andato divisando: poichè ogni dolore in effetto, se ben attendiamo la sua prima radice, non è cagionato negli animali se non dall'essere o stimarsi eglino privi de'beni loro dovuti, o pure dall'essere o stimarsi attorniati da quegli oggetti che possono cagionare o conservare in loro una tal privazione.

E ben accennò questa utilità del dolore s. Agostino (1) allor ch'egli disse peggiori essere i mali senza il dolore che col dolore, essendo peggio il goder dell' ini-

(1) *Lib. de nat. bon. cap.* 20.

quità che il dolersi della corruzione. Osserva tuttavia egli che questo medesimo gaudio iniquo non può nascere altronde che dall'acquisto de' beni inferiori, e che l'iniquità consiste nell'abbandonamento delle cose migliori. Parimente nel corpo afferma esser migliore la ferita con doglia, che la putredine senza doglia.

Ma perchè un male d'alcuna persona intanto può esser degno d'amorevole e prudente elezione in ordine al bene della stessa persona, in quanto il bene apportato da esso è più in ragion di bene che non è quel male in ragion di male, però convenne che il conoscimento dell'animale fosse naturalmente costituito in maniera che per lo più s'apponesse. In altro modo meglio sarebbe il non poter giudicare che il conseguir a questo fine una potenza ingannata il più delle volte. Ma già il p. Andrea provò dianzi con Aristotile, che quel ch'io dico essere stato convenevole, succede in effetto. Così parimente, acciocchè il dolore fosse opportunamente istituito nella natura sensitiva, convenne che negli animali il diletto regolarmente abbondasse più che il dolore. E che ciò pur così avvenga (che che dicano

gli esageratori dell'umana miseria) l'esperienza il dichiara così.

Quando il dolore è maggior del gusto, veggiamo che la vita si abborre. Poichè se non v'ha speranza che il gusto s'accresca e che il dolore s'alleggerisca, desiderasi la morte, come succede in alcuni costituiti in una sì misera condizione o dalla malattia o dalla sventura, e come sappiamo desiderarsi dagli spiriti dell'inferno.

Però Seneca nell'Ercole furibondo ben disse per consiglio di crudeltà:

Miserum veta perire, felicem iube.

E prima di lui Euripide (1) pose in bocca di Polissena un bellissimo discorso, persuadendo alla madre (ripugnava questa di concederla ad Ulisse per ostia del campo greco alla tomba d'Achille) che agli infelici la morte è desiderabile. Nè sbagliò Tiberio, (2) allorchè, richiesto da quel tormentato prigione di farlo morire, rispose: *non mi sei ancora tornato in grazia.* Siccome in grazia chiese dagli dei Chirone immortale (il finge Agatone, riferito da Ari-

(1) *In Haecuba, act.* 2.
(2) *Suet. in Tiberio.*

stotile) di poter morire per liberarsi dalla angoscia delle ulceri immedicabili (1).

E dall' altro canto Iuturna appresso Virgilio (2) si lamentava di Giove che col farla immortale avessela costretta di sopravvivere a' suoi dolori. Nè mi dite: non è lecito, nè però è saggio l' uccidersi; adunque nè meno il desiderar la morte. Perchè ciò tanto vale, come l' argomentar così: non è lecito al servo fuggir dal padrone di autorità propia; dunque non gli è lecito il desiderare ch' ei gli doni la libertà. Applico la similitudine. L' uomo non è suo: è di Dio. Coll' uccidere se stesso fa ingiuria a Dio. E quest' unica ragione adduce un teologo insigne (3), perchè in verun caso non sia onesto il torsi la vita. Nè quindi però s' inferisce, che talora il perderla non gli sia prudentemente desiderabile. Il che nobilmente venne spiegato da don Virginio Cesarino in una di quelle sue canzoni morali, egualmente mirabili per la dottrina e per l' ornamento. Quivi, dopo aver accennato il costume degli an-

(1) 3. *Eth. ad Eudem.*
(2) *Aen. lib.* 12.
(3) *De Lugo. de iust. et iure, disp.* 10, *sect.* 1.

tichi gentili, che nei casi più disperati erano Parche a se stessi, aggiunge:

Noi, cui leggi migliori insegna il cielo,
L'alma trar non dobbiam con destra ardita;
Che siam custodi della fragil vita,
E stiam prigioni entro il corporeo velo.

Ben possiamo al gran Dio drizzar preghiera
Che del carcere a noi rompa le porte,
E non temer se d'immatura morte
Sul tenero mattin giunge la sera.

Ma di ciò si dovrà parlare altra volta per professione.

Quando poi, benchè i dolori avanzino il diletto presente, nondimeno si ha speranza di più giocondo stato, bramasi almeno d'interromper la vita per quel tempo angoscioso col sonno, ch'è una specie di morte a tempo. Così riferisce s. Agostino (1) ch'egli nella morte della madre benediceva Dio, perchè avesse posto un sì opportuno alleviamento dall'angoscia nel sonno. Il qual sonno però fu lodato dal Casa con quell'encomio:

. . . . o de' mortali
Egri conforto, oblio dolce de' mali
Sì gravi ond'è la vita aspra e noiosa!

(1) *Conf. cap.* 12.

Ma dall' altro lato veggiamo che gli animali nelle circostanze comuni son vaghi di vivere e di vegliare, se particolar bisogno non sentono di dormire. Adunque apprendono maggiore il piacere che l' affanno comunemente nella vita.

Capitolo LII.

Speciale necessità del dolore nelle creature libere: e discorresi sopra la natura del dolore.

Oltre a queste ragioni, per cui fu necessario il dolore nelle nature appetenti, o libere o non libere che elle sieno, il fa essere specialmente necessario in noi la nostra libertà, soggetta a disubbidire Iddio (della qual propietà rendono la cagione assai tosto); poichè non fu conveniente che l'offese fatte da noi con tanta ingiustizia ed ingratitudine verso l'autor d'ogni nostro bene altra ricompensa temer non potessero che il non ricever da lui nuovo beneficio, qual è perpetuamente in noi la conservazione del nostro essere e delle nostre perfezioni. Ma convenne ch'egli ci potesse ridurre a stato peggiore, che se ci la-

sciasse nel nostro nulla. E così convenne che si desse un male distinto dal nulla, e più abbominevole che il nulla. E questo fù il dolore.

Ed intorno alla natura del dolore vuolsi avvertire che siccome l'essere, il conoscere, e se altro bene v'ha per se stesso desiderabile, è solamente (come ieri dicemmo) *bene il quale*, che non felicita compiutamente senza il diletto, ch'è *bene col quale*, ciò è possesso del bene, e di più esso diletto parimente è bene per se stesso desiderabile e così anche *bene il quale*; non altrimenti avviene eziandio nel dolore. La sovrastante privazione dell'essere o l'ignoranza o altro male, se ve n'ha, o ciò che dispone ad una di queste cose, è solamente *male il quale*, nè rende assolutamente misero senza il dolore, ch'è *male col quale*, ciò è possesso del male; e di più anche il dolore è per se stesso abbominevole e così eziandio *male il quale*. Indi è che non solo abbiamo dolor de' mali per la lor malizia, ma talvolta, senza conoscer altra malizia in loro, gli abborriamo solamente perchè portàn dolore; il che proporzionalmente avviene altresì nelle cose che cagionan diletto.

Mentre il Querengo facea sembiante di passar ad altra materia, il Saraceni con questo dubbio lo trattenne. Se nessun male senza il dolore fa esser l'uomo infelice, adunque la pena del danno senza quella del senso non rende infelici i dannati.

Vi nego la conseguenza (riprese tosto il Querengo): perciocchè col nome di pena del senso negli spiriti infernali non s'intende generalmente ogni sorta di mestizia che sia nella lor volontà, ed in particolare pena di senso non si chiama quel dolore che ricevono i dannati dall'esser privi della divina visione; altrimenti l'anime de' fanciulli che hanno albergo nel limbo e che d'una tal privazione si dolgono, si chiamerebbon punite colla pena del senso. La pena dunque del senso nell'anime condannate dicesi quel tormento che in noi corrisponde alla doglia del tatto, e che non procede dalla cognizione dell'intelletto.

Ma perchè ne' demoni non è sì certo appresso a' teologi che un tal tormento si dia, almeno la pena del senso in loro chiamerassi la rabbia per gli altri mali distinti dalla privazione del cielo, che nomasi la pena del danno, cioè per la prigionia nel

fuoco, per la felicità dell'uomo, e, più di ogni altra cosa, per la divina beatitudine, come ieri spiegossi (1). È vero per tanto che, senza ogni sorte di mestizia e d'angoscia d'animo, non sarebbono i dannati propiissimamente ed attualmente infelici; ma non è vero per tutto ciò, come inferivate da un tal mio detto, che ogni loro infelicità consista solo in quel dolore che si nomina in essi pena del senso. Non però io vi nego che qualche infelicità non arrechi parimente a tutti gli spiriti esuli perpetuamente dal cielo la sola privazione della vista di Dio, ma ella potrà nominarsi infelicità in atto primo (come dicesi nelle scuole), non in atto secondo. Mi dichiaro. Infelicità sogliamo chiamare tutto quello che conosciuto è giusta cagion di rammarico. Ed in questo senso nominiamo infelice ancora chi dorme, mentr'egli sia in tale stato che, destandosi e conoscendo lo stato suo, ei debba rammaricarsi. Ma tutto ciò, com'io vi diceva, è infelicità in atto primo, cioè a dire fondamento prossimamente abile a render l'animo infelice: ma

(1) *Lib.* 1. *c.* 43.

non è infelicità in atto secondo, cioè non è tale che basti, senza verun altro de' suoi effetti, a pienamente e attualmente infelicitare. Il mostro con evidenza. Figuratevi che Lucifero trovasse nel suo inferno quel fiume Lete che vi finsero i gentili, e che, in virtù di quell'acque dimenticatosi d'ogni passata fortuna, esercitasse poi quella sublimità d'intelletto e quelle tante prerogative di cui è guernita la sua natura, senza verun travaglio d'animo, e senza che pure gli fosse noto d'essere stato una volta sollevato a poter veder Dio, e di aver ciò perduto in eterno per suo difetto. Chi di noi riputerebbe per assai sfortunata la condizione di Lucifero in quello stato? Adunque non il solo male, ma la cognizione del male e il dolore che ne risulta richiedonsi a far un animo assolutamente infelice.

E tanto sia detto sopra la nostra quistione di ciò che appartiene al male fisico.

Capitolo LIII.

Oltre i due mali fisici positivi, v' ha il male morale, che è il peccato: e perchè fu necessario ch' ei fosse possibile.

Vengo al male morale, cioè alla colpa, la qual pure fu mestiero che fosse possibile, acciocchè possibil fosse il merito e la libertà. Fatemi grazia d'udire in ciò una mia speculazione. L'aver padronanza delle propie azioni e il poter operar virtuosamente, con lode e con merito di guiderdone, è nobilissima prerogativa. Questa in tre modi può esser altrui conceduta. L'uno è l'aver una libertà che necessariamente sia congiunta sempre con la somma onestà e colla somma lodevolezza. Così fatta libertà ritrovasi in Dio. Egli, essendo la prima regola dell'onesto, nè può amare gli oggetti contrari all'onestà, nè fra quelli che onestamente sono amabili di lor natura, può non operare con suprema virtù in voler più l'uno che l'altro. E la ragione di ciò è, perciocchè il piacer di Dio fa verso gli oggetti ciò che fa il sole verso le parti della luna. Siccome queste, rimirate o non

rimirate dal sole, divengon lucide o tenebrose; nella stessa maniera gli oggetti creati, secondo che in essi percuote o non percuote il raggio del divino piacere, così acquistano o perdono il bellissimo splendore dell'onestà. E ciò tanto in ordine agli occhi nostri, quanto in ordine al divino sguardo. Benchè con questa differenza, che alcuni oggetti a Dio per necessità dispiacciono, come, per esempio, l'esser disprezzato ed odiato; alcuni gli dispiacciono, perchè la natura e il bene delle creature così richiede, ma potrebbe egli d'assoluta potenza non conformarsi con questo bene della natura creata, siccome potrebbe negare al fuoco il concorso naturalmente dovutogli per riscaldare. In questa maniera gli dispiace l'omicidio e simili azioni nocive al genere umano. Altri oggetti finalmente gli spiacciono per suo mero arbitrio e non perchè il richieda alcun bene della natura, come nella legge mosaica gli spiaceva il mangiamento d'alcuni cibi. Le prime due sorti d'oggetti diconsi illecite per diritto di natura, e chiamansi *proibite, perchè in se sono cattive*; ma i terzi diconsi proibiti per legge positiva, e chiamansi *cattivi, perchè*

sono proibiti. E nella stessa maniera vuolsi proporzionalmente filosofare degli oggetti onesti. Ma in tutti l'ultima forma comunicatrice dell'onestà o della malizia, tanto in ordine a noi, quanto in ordine a Dio, è la compiacenza o la dispiacenza divina.

Per tanto siccome rispetto a noi quell'oggetto divien più onesto che sappiamo a Dio maggiormente piacere, e quando nella mutazione della legge positiva un oggetto cessa e l'altro comincia di piacere a Dio, quello perde e questo acquista l'onestà; così avvien altresì rispetto al medesimo Dio. Talchè quanto è necessaria sempre mai questa verità: *a Dio più piace quello che più gli piace;* tanto è più necessaria quest'altra: *sempre a Dio più piace il supremo degli onesti;* poichè *il supremo degli onesti è quello che a Dio maggiormente piace:* significano in fatti la medesima cosa.

Questa sorte di libertà, come vedete, non potea competere ad altra natura che alla divina, la quale, per l'infinita sua perfezione e padronanza, ottiene che il suo volere sia la sovrana misura del bene onesto.

Un'altra sorte di libertà si può dare, la

quale sia libera solo agli affetti più o meno onesti, ma non ad atto vizioso. Tal è la libertà di coloro, che per divina grazia sono impeccabili: come fu Cristo e come sono i beati. Ma nè meno questa foggia di libertà confacevasi naturalmente con alcuna volontà creata. In prova di che servemi quella stessa universale ragione, onde conchiusi la necessità dei mali positivi fisici nelle nature adornate d'intendimento e d'appetito. Perocchè chi fosse libero in questa seconda maniera, sarebbe per natura sempre virtuoso, e così per natura sempre felice, essendo la felicità premio debito alla virtù: non già debito che si paghi allo stesso punto, dovendosi prima combatter e vincere, e poi fra qualche spazio di tempo conseguire il premio della corona; ma debito almeno dopo la morte o dopo altra dimora che a Dio piacesse di statuire, ed ugualmente debito della tesoreria di Dio come di governatore della repubblica ragionevole, quanto è debito il calore al fuoco della stessa tesoreria di Dio come di autore di tutto l'essere naturale. Onde colui che di sì pregiata libertà fosse per natura fornito, potrebbe riconoscer bensì, per effetto della

divina benificenza e delle graziose illustrazioni che ricevesse da lei, la maggior virtù e la maggior felicità; ma in genere la virtù e la felicità purgata da ogni timore di caduta o di gastigo sarebbe in lui dote propria e natìa.

Ora siccome al nostro *nulla* ripugna l'aver noi alcun diritto naturale ad uscir dal nulla, e ad acquistar l'essere senza beneficio affatto liberale del primo ente, ch'è Dio; così, posto anche l'essere, gli ripugna l'aver noi alcun diritto naturale al bene essere ed alla felicità senza nuovo beneficio parimente liberale del primo bene, che pur è Dio; non essendo convenevole che dopo il vederci già creati da Dio, siamo tanto sicuri d'una perpetua felicità, come siamo che il sole sia per iscaldarci e per illuminarci, del che non sogliamo porger suppliche a Dio; ma essendo piuttosto dovere che, senza aver sopra ciò natural diritto e così natural evidenza, ne preghiamo umilmente il Signore dell'Universo, e riconosciamo ciò, come dono affatto grazioso, dalla sua mano, la quale rischiarandoci l'intelletto e reggendoci la volontà, ne conduce a questa gran simiglianza con la

vita di lui, qual è il goder qualche felicità sempiterna.

Nè questa mia speculazione è lontana da'principii d'Aristotile (1), il quale col solo lume della natura giunse a dire che la felicità era premio della virtù, e che però era la più divina cosa che fosse al mondo, e che s'alcun bene dovea riconoscersi come regalo della liberalità divina, la felicità era desso. Con questa ragione adunque, simile a quella (2) onde s. Agostino provò la necessità della prima grazia precedente ogni nostro merito, (3) ed onde Aristotile stesso cōnobbe la prima cognizion buona esser dono del cielo, parmi che ben si confermi, quanto si può in materie tanto altè, la universale opinion de'teologi, i quali negano potersi creare veruna mente impeccabile.

(1) 1. *Eth. c.* 9.

(2) *Vide quae congerit Vasquez, secunda secundae, disp.* 189. *c.* 11 *et* 12.

(3) 7. *Moral. ad Eudem. circa fin.*

CAPITOLO LIV.

Quanto la setta degli stoici, santa in apparenza, sia perniciosa in esistenza. Utili del peccato.

Tacendo allora il Querengo, il p. Andrea con segno d'applauso: contentatevi, disse, ch' io qui m'adiri contro la setta degli stoici, in apparenza la più santa, in verità la più perniciosa delle antiche. Costoro non pur volevano che la nostra intera felicità dipendesse tutta da noi e nulla da Dio, e così sparsero i semi della velenosa eresia pelagiana; ma, negando la libertà, ponendo eguali tutti i peccati, non distinguendo le opinioni false dal vizio nè la sapienza dalla virtù, furono, si può dire, i luterani e i calvinisti del gentilesmo. Anzi insegnando con magnifiche voci che la virtù è premio bastante a se stessa, e ch'ella in ogni tormento è beata, cercarono di snervare i più robusti argomenti che somministri la morale filosofia per l'immortalità dell'anime umane. Tanto è vicina talora al pessimo l'ambiziosa professione dell'ottimo! Io per me sommamente approvo cotesta ra-

gione, che, ripugnando alla creatura l'esser da se naturalmente felice, se ella non fosse peccabile, non potrebbe aver libertà, come voi avete spiegato.

Vero è, continuò il Querengo, che se il peccato fosse un male affatto mendico d'ogni pro e d'ogni frutto di bontà onesta, anzi rimarrebbe impossibile la creatura capace d'operar virtuosamente che, per far lei possibile, fosse possibile il peccato. Poichè nulla è possibil che sia, se non dipende dal volere e dalla mano di Dio; nè il puro male contro l'onesto potrebb' esser in alcuna maniera voluto o accettato o permesso dalla volontà del supremo bene, e della suprema idea dell'onesto.

Ma qui entra la bellissima dottrina di s. Tomaso (1), il quale, ove cerca se ci sia Dio, oppone contro a se stesso: se ci fosse una cosa infinitamente calda, non si potrebbe dar nel mondo alcun freddo, perchè quel caldo infinito distruggerebbe ogni suo contrario. Adunque, se fosse nel mondo Iddio, cioè un bene infinito, non si potrebbe dar male alcuno nella università delle

(1) 1. *P. q.* 2. *art.* 3. *ad* 1.

cose. Alla quale opposizione risponde con s. Agostino esser Dio un bene non solo infinito, ma insieme ancora onnipotente, ed esser pregio d' onnipotenza cavar bene dal male istesso; onde perciò esser possibile il male, in quanto questo bene infinito ha forza di trarne, per dir così, una quinta essenza di bene.

Cava bene onesto Iddio dal peccato, mentre col mezzo di esso fa risplender la sua giustizia nel punire, la sua misericordia nel perdonare, ed in amendue queste operazioni palesa la nostra natural debolezza, e la sua infinita potenza, rendendosi per questi modi e più amabile e più venerando.

Capitolo LV.

Rispondesi all' oggezione, che, se il peccato cagiona più male che bene, Dio nol può permettere; se porta più bene che male, il può volere efficacemente.

Opposegli il Saraceni: non ostante questi beni onesti che dal peccato risultano, è tuttavia più grave il male ch' egli contiene: altrimenti non sarebbe peccato. Adunque

resta sempre inamabile a Dio, ch'è perspicacissimo nel conoscere e rettissimo nel volere.

Cotest' argomento, replicò il Querengo allora, mi dà occasione di spiegare un equivoco da pochi avvertito ed a molti cagion d'errore nelle materie morali. Ieri acutamente ci mostrò il signor cardinale (1) che la natura, cioè Dio, non prende per misura dal suo piacere tutto quello ch'è migliore, ma quello che meglio è che le piaccia. Così non permette Iddio quello solamente ch'è meglio, ma quello ch'è meglio ch'ei permetta. E però nel giudicar se un atto di volontà è buono o reo, non basta il considerare se soprabbondi la bontà o la malizia nell'oggetto, ma, se sia meglio o peggio l'esser lecito ed onesto un tal atto di volontà. Con gli esempi mi spiegherò chiaramente. È cattiva l'usura per gl'inconvenienti che apporta, e però non è lecito il desiderare determinatamente un cotale oggetto. Ma è ben lecito in qualche urgente bisogno il chieder danari all'usuriere con offerirsi a prenderli o a patto giusto o ad

(1) *Lib.* 1. *cap.* 28 *e* 35.

usura, com' egli vuole. Di più, benchè sia illecita dopo l'iniquo contratto, anche l'esecuzione di esso, cioè la riscossione delle usure pattuite, è lecito nondimeno al debitore il concorrere a tale azione col pagamento, ed è lecito al principe in alcuni casi il forzarlo a ciò, come veggiamo farsi nelle usure permesse a' Giudei. Nè mi si risponda che il fare o l'accettar la promessa, il dare o il prender le usure sono azioni diverse, l'une lecite, l'altre illecite. Perocchè non solo è illecito il fare un'azione rea, ma il concorrervi e il darvi aiuto: e così veggiamo che dalle umane leggi eziandio un tal concorso all'altrui scelleraggini vien gastigato. Ora nel caso nostro all'istesso prendere concorre altresì colui che dà e colui che costringe a dare; adunque concorre ad azione illecita: all'istesso patto iniquo concorre altresì colui che accetta il danaio ad usura, e che promette e giura di pagare gl' ingiusti frutti; ecco che amendue concorrono volontariamente ad azione vietata e rea; l'uno pecca e l'altro è innocente. La cagione fra loro della disparità è solo nel vario modo di volere il medesimo oggetto. Ridonderebbe al mondo più male che

bene, se fosse lecito il voler determinatamente il contratto usuraio e così poi l'osservanza di esso. Per tanto nè l'uno nè l'altra è lecito di volere, ma non ridonda maggior male che bene dall'esser lecito il volèr questi medesimi oggetti con volontà indeterminata e di pari indifferente ad essi come ad altri oggetti buoni: e però è lecito il voler tali oggetti con una sì fatta volontà. E questa seconda è la volontà di colui che domanda i danari ad usura, essendo egli pronto a prendergli di buon grado senza un tal patto, se il denaroso mercatante volesse imprestargliele. Così anche, quando egli sborsa volontariamente il patteggiato guadagno, o quando il principe a ciò fare il costringe, tanto il pagatore quanto il principe sarebbon più soddisfatti, se l'usuriere non si curasse di pigliarlo. Ma intanto concorrono a quell'azione in quanto l'usuriere non resta contento in altra maniera; ed è giovevole alla repubblica che i cittadini in qualche stringente necessità trovino soccorso almen da coloro che non lascerebbono allettarsi a porgerlo se non dalla sicurezza dello smoderato guadagno.

Posta cotal dottrina, rispondo al vostro

argomento, che il peccato è un tal male che non può esser onestamente voluto da Dio con volontà efficace, ma ben può esser onestamente da lui voluto con volontà permessiva ed indifferente: imperocchè l'esser lecita in Dio una tal volontà permessiva porta maggior bene che male, così della creatura, come di Dio: della creatura, perchè ella in altro modo, come dianzi mostrai, non potrebbe esser abile ad operar con virtù ed a meritar guiderdone, e così a goder felicità sempiterna; di Dio, perchè, togliendosi alle creature la libertà, si torrebbe a lui ogni grata corrispondenza d'onore e d'amore; essendochè l'onore e l'amore in tanto sono effetti di gratitudine, in quanto procedono dalla libertà dell'onorante e dell'amante, e non da necessità incontrastabile che gli costringa. Questa corrispondenza d'onore e di carità è quel prezioso frutto che il Creatore dal maraviglioso lavoro di tante sue fatture ultimamente raccoglie, ed è bene superiore al male de' peccati, che per tal permissione posson commettersi.

CAPITOLO LVI.

Perchè nessun peccato possa prevedersi origine di sì gran bene, che sia onesto a Dio il volerlo efficacemente; e perchè la creatura non possa mai soddisfar appieno per la colpa mortale.

Non restò quieto il Saraceni a questo discorso, ma replicò: se quel bene che fiorisce dall' esser lecita in Dio la permission del peccato sopravanza la zizzania del male che indi germoglia, cioè de' peccati che per tal mezzo commettonsi, perchè non potrà in qualche occorrenza un peccato prevedersi da Dio per origine di sì gran bene e di tanta sua gloria, ch' ei debba efficacemente desiderarlo: come, per esempio, quel famoso peccato di David, per occasion del quale doveva nascere un Salomone? Quel che ieri fu detto (1) in ciò, per mio avviso, non basta. Si disse che Dio non può non abborrire il suo male; che ogni dispregio e disonoramento è male della persona spregiata e disonorata; e che ogni peccato è

(1) *Lib.* 1. *cap.* 31.

dispregio e disonoramento di Dio, mentre peccando si preferisce sempre mai qualche bene al piacere di Dio. Questo allora fu discorso. Ma, siccome un sì fatto male di Dio può esser condito da molti beni, per cui Dio onestamente il permette con certezza che seguirà; perchè talora non può anch' essere inzuccherato da sì saporosi beni per cui Dio ragionevolmente il desideri e lo procuri, e solo un dispiacere inefficace ne prenda, qual egli prende di quasi tutti gli altri oggetti creati per qualche mescolata malizia che in lor conosce? Ben provaste poc' anzi che Dio non ha un tal desiderio efficace verso tutti i peccati che si commettono, come bestemmiò Calvino. E forse le vostre prove mostrano eziandio che di fatto nessun peccato è da Dio efficacemente voluto, ma che ciò sia impossibile siccome per autorità il credo, per ragione ancora nol veggo. E da questa difficoltà ne può germogliare un' altra non molto dissimile: cioè, se alcuni beni son superiori al male inchiuso nel peccato mortale, perchè non potrà una pura creatura per mezzo di tali beni soddisfare a Dio pienamente per lo peccato commesso? Certo il dare all'of-

feso un bene che sia maggiore del male apportatogli con l'oltraggio pare una pienissima e ricolma satisfazione.

È sottile il quesito, disse il Querengo; onde converrà che sottile ancora sia la risposta.

Che qualcuno temerariamente disprezzi Dio, non è tale inconveniente, il quale non possa giammai da verun bene risarcirsi abbastanza. Chi può negarlo; quando è comun opinione de' teologi esser maggior gloria di Dio che i peccati si commettano? Anzi, se il peccato fosse un male più grave di qualsivoglia bene che il ricompensi, come potrebbe la santissima volontà di Cristo rallegrarsi assolutamente dell'essere e della divinità ch' e' possiede, e che non possederebbe, per avviso di s. Tomaso, se Adamo non cadeva in peccato? Non è adunque un male impareggiabile, nè, per qualunque suo giovamento, indegno d'innocente letizia questo, che il peccato e il dispregio di Dio talor si commetta.

Ma che lo sprezzar la divina maestà fosse atto lecito, non degno di biasimo nè di pena, oh questo sì che ridonderebbe in avvilimento indegnissimo di quella infinita

e non mai abbastanza adorata grandezza; onde con nessun frutto di gloria che di ciò a Dio risultasse, potrebbe un tanto disordine ricompensarsi. Abbiamo di ciò qualche simiglianza ancor ne' principi della terra. Non s'apprende per diminuzione della loro maestà che un insolente o con la voce o con la penna o co' gesti gli disprezzi di fatto e gli oltraggi; ma bene abbatterebbe la lor dignità un' offesa fatta loro da senno e con animo oltraggioso, la quale tuttavia per legge non meritasse verun gastigo nè verun biasimo.

Quindi si scioglie parimente la vostra seconda difficoltà intorno alla satisfazione impossibile ad ogni pura creatura per un peccato mortale. Mi varrò dello stesso esempio arrecato per soluzione della prima. È per avventura maggiore il bene che trae un principe nell' acquistar cento mila scudi, che non è il male d'una parola ingiuriosa che con insana temerità gli sia detta da un suddito: giacchè ella infama il suddito ingiuriatore come insolente, e non già il principe ingiuriato come vile e sprezzabile. Nè però il suddito, con pagar cento mila scudi, si giudica dar piena e giusta soddisfazione per un tale oltraggio fatto al

suo principe. Di che la ragione si è, perciocchè questo medesimo sarebbe al principe un male molto superiore al bene dell'acquistato danaro, cioè che con cento mila scudi fosse lecito per giustizia ad ogni vassallo il riporsi in grazia del principe villaneggiato da lui, e non soggiacer più al debito d'alcun gastigo per tal delitto. Alla stessa maniera, quantunque possa la creatura portar a Dio maggior aumento di gloria con atti eroici di virtù che non glie l'ha diminuita con un peccato: tuttavia questo medesimo sarebbe della gloria divina una somma diminuzione ed incompensabile con ogni altro bene creato, cioè che una sua fattura, dopo aver gravemente offesa l'infinita sua maestà, potesse con le operazioni propie cancellar questa colpa, e riporsi in istato di non meritare per tal delitto nè odio nè punizione.

Non intendo ancor bene, ripigliò il Saraceni, come cotesta dottrina possa applicarsi a tutti i casi immaginabili, onde per quella s'inferisca non poter mai piacere a Dio efficacemente non solo il nostro peccato, ma nè meno quell'atto della volontà nostra, che ora è peccato,

Perciocchè ieri considerossi (1) potersi immaginare un tal caso, cioè che a Dio piacesse farsi da me un atto di volontà, ma che io credessi in Dio esser il contrario affetto, e che però meritassi biasimo e pena.

Udite di grazia, continuò il Querengo. Io prima vi proverò che Dio non può voler efficacemente alcun atto della volontà nostra, in maniera che un tal atto nondimeno sia degno di pena e di riprensione, cioè a dire sia peccato. Indi proverò che nè meno quell'atto libero nostro, col quale abbracciamo un oggetto, credendo ch'ei dispiaccia a Dio, può esser voluto da Dio in maniera ch'ei non rimanga peccato. E con queste due proposizioni sarà conchiuso che quest'atto della volontà umana non può in verun modo esser efficacemente voluto dalla volontà divina.

Quanto alla prima parte, è impossibile che quello, il che piace veramente a Dio, meriti biasimo e pena, cioè sia peccato; perchè il piacer di Dio vince e purga quanto di reo nell'oggetto si trova. Nè mi dite: s'io crederò falsamente che l'alzare

(1) *L.* 1. *cap.* 31.

un dito dispiaccia a Dio, peccherò nell'alzarlo: adunque non il vero dispiacimento di Dio, ma la mia credenza è quella che costituisce il peccato. Perocchè in tal caso non l'alzamento stesso del dito, ma la volontà d'alzarlo sarà peccato, degno di vituperazione e gastigo; la qual volontà in quelle circostanze dispiace veramente a Dio, veggente che per mezzo di essa la creatura il disprezza, preferendo un gusto vile al creduto piacer di lui. Ora se a Dio non solo quell'azione esteriore, ma eziandio quell'interno volontario disprezzo efficacemente fosse gradito, il renderebbe amabile e non odiabile, nè degno d'alcun supplicio, e così non sarebbe peccato. Eccovi provata la prima parte.

Nè mi sarà difficile il provar la seconda, cioè che nè meno possa Dio volere un tal atto, levandogli l'esser peccato. Perciocchè ne seguirebbe l'inconveniente ch'io dianzi mostrai per impossibile; il quale è, che la maestà infinita di Dio potesse cadere in così fatto avvilimento, che talvolta non fosse peccato ma lecito il disprezzarla.

Capitolo LVII.

Si scioglie una difficoltà contro la precedente dottrina: e si spiega qual sia l'oggetto della volontà obbligativa.

Resto finora più ammirato dell'acutezza che appagato della soluzione, replicò il Saraceni. Noi sappiamo che quando i martiri braman la propia morte, non per tutto ciò si toglie l'iniquità dell'ingiuria, eziandio nell'azione esterna: sappiamo decidersi dai giuristi che se il padrone del danaro l'espone al ladro a bello studio acciocchè gliel rubi, non però tal rubamento è libero dalla malvagità di furto. Così dunque avvenir dovrebbe ancora nel caso nostro, cioè che l'ignoto piacer di Dio non togliesse l'offesa e la malizia dell'atto.

La disparità è manifesta, se ben s'attende, il Querengo soggiunse. L'uccisione de' martiri non è loro ingiuriosa perchè dispiace agli uccisi, nè il furto perchè dispiace al padrone della roba furata, ma perchè essi ritengono il diritto che hanno di non esser danneggiati gli uni nella vita, l'altro nella roba. E così, quando anche sia noto

che piace la morte agli uni o il furto all'altro, con tutto ciò, mentre non voglian cedere il propio diritto ma ritenerlo, una tal opera non perde la malvagità d'ingiuria. Non è così?

Così è, il Saraceni rispose.

E questa volontà in essi di non ceder il propio diritto, seguì il Querengo, benchè tale azione lor piaccia, puossi spiegare con altro oggetto di questo: *volere che tale azione abbia contra l'onestà della giustizia lo stesso genere di contrarietà, la quale arebbe, se una tale azione lor non piacesse?*

Non par veramente che ad una tal volontà di ritener il propio diritto si possa trovar altro oggetto, il Saraceni soggiunse.

Così è, seguitò il Querengo. Non vi è ignoto esser non men controversa che ardua quistione, qual oggetto fisico abbia la volontà d'obbligarsi, di vietare, di permettere e simiglianti. Le quali volontà non sempre vogliono l'opera comandata o promessa, perciocchè tal promettitore avrà efficace volontà d'obbligarsi, ma non d'eseguire quell'opere alle quali si obbliga, e tal superiore avrà efficace volontà di vietare un'azione al suddito, ma non avrà vo-

glia efficace che il suddito se ne astenga; anzi, per desiderio perverso di gastigarlo, bramerà ch'ei la commetta. Per tanto sì fatte volontà obbligative non sempre voglion efficacemente l'opera stessa, ma voglion quell'esser morale in essa di *dovuto*, d'*illecito* ovvero di *lecito:* i quali nomi è assai controverso per quali cose fisiche debbano venir dichiarati. Questo solo tutti concederanno, che la volontà di ritenere io il propio diritto nella mia veste, sia un mio desiderio efficace, onde io brami che in ciascuno il prenderla senza mia concessione ripugni all'onesto, con quel genere di ripugnanza che ciò prima avea. Il nodo sta nello spiegare che sia di fisico distinto dal mio volere, e così oggetto ed effetto del mio volere, questo *esser ripugnante* o *non ripugnante all'onesto l'opera ch'io vieto* o *permetto.*

Ma ciò dal ragionamento di ieri con agevolezza si coglie. Vi ricorda come ieri (1) fu stabilito fra noi che l'opporsi qualche cosa contra l'onesto sia lo stesso che l'opporsi contro al divino piacere. Adunque in effetto una tal volontà, per cui, piacendo

(1) *Lib.* 1. *c.* 26 *e* 27.

al martire l'uccisione o al signore il furto, vogliono ritenere tuttavia ogni loro diritto, non ha se non quest'oggetto: *che Dio abbia in dispetto quell'opera, come l'avrebbe se non fosse desiderata dagl'ingiuriati.* Ed è tale la forza del dominio e del diritto, il quale ciascuno ha sopra le sue cose, che ad una sì fatta volontà conformasi Iddio come autore e principe dell'esser morale, in quella maniera che nel dispensare il concorso al riscaldamento si conforma egli con l'appetito del fuoco, siccome autore e principe dell'esser naturale. Per tanto non è maraviglia che tali opere, benchè piacciano agli offesi, conservino tutta la loro malvagità, mentre dispiacciono come prima a Dio, il cui piacimento o dispiacimento è l'ultima forma che rende l'azione buona o malvagia.

Ora questa medesima ragione dimostra impossibile che un atto di voler nostro, piacendo efficacemente a Dio, ritenga l'infezion di malvagio, com'è impossibile che l'aria, mentre riceve la luce, ritenga il nome di tenebrosa.

Nel resto, che la credenza dell'operante non sia la forma, la qual rende l'opera buona o trista, come la precedente ogge-

zione parea che mostrasse, molti esempi cel manifestano. S'io crederò falsamente che il muovere un dito sia merito eguale al martirio, e perciò vorrò muoverlo, gradirà ben Dio quell'affetto, ma non a misura della mia falsa opinione. Per lo contrario, s'io m'avviserò che il muovere un dito sia scelleraggine infinita, a Dio infinitamente odiosa, e meritevole d'infinito gastigo non solo nel tempo, ma eziandio nell'intensione, e pur vorrò farlo, commetterò bensì allora un peccato gravissimo per un tanto disprezzo volontario di Dio, ma non commetterò peccato infinito, nè degno di pena infinitamente intensa. Non è dunque la stima nostra quella che costituisce le nostre voglie oneste o colpevoli, ma il piacere o il dispiacere di Dio, a misura del quale esse per l'appunto di onestà o di malizia si vestono.

Ma perchè questo piacere o dispiacere di Dio intorno agli atti del voler nostro ha per suo prossimo e principal fondamento la stima dell'operante, il qual reputi di fargli cosa grata o noiosa (poichè Dio e benignamente gradisce ciò che vede farsi da noi con opinione che gli sia grato, e giu-

stamente riceve a sdegno ciò che vede commettersi dalla creatura con opinione che a lui dispiaccia), quindi è che molti riconoscono come ultima forma dell'onestà o della colpa la stima dell'operante, la quale è la cagion prossima ed a noi più palese di quest'ultima forma. Come ancora suol dirsi che l'ira è accendimento di sangue d'intorno al cuore, non perchè l'ira sia veramente un calore ed alberghi nel sangue, ma perchè tale accendimento è una cagione prossima e molto nota e sensibile di quell'interno affetto che avvampa nell' animo.

Per tanto se a Dio efficacemente piacesse una libera volontà, con cui l'uomo pensa d'offenderlo, non darebbesi in una tal volontà quell'ultima forma che la rende colpevole, e però nè meno l'effetto formale, cioè l'esser ella colpevole. Così se a Dio efficacemente piacesse un atto di volontà il quale dalla creatura è creduto spiacergli, avverrebbe quell' assurdo ch'io dicea da principio, cioè che il disprezzo volontario di Dio non fosse colpevole. Perciocchè ogni tale atto di volontà è disprezzo e disonore di Dio, come ieri ben dimostrò il signor cardinale.

Capitolo LVIII.

Come s' accordi colle cose predette, che potessero peccar coloro, i quali stimavano trascurarsi da Dio tutte l' opere de' mortali.

Se ogni peccato è un disprezzo ed un disonore di Dio, come dunque i democritici e gli epicurei, opposegli il Saraceni, potevan peccare, mentre per loro opinione la volontà degli dei non ha veruno affetto verso le cose mortali:

Nec bene pro meritis capitur, nec tangitur ira,

come disse Lucrezio?

Allora il p. Andrea: vi ricorderete che s. Tomaso là ove dimostra che questa proposizione (1): *Dio è*, non è nota per se stessa, ma bisognosa di prova, confessa nondimeno ch'è per se manifesto a ciascuno l'esser di Dio, non sotto il concetto dì Dio, ma sotto qualch'altro concetto non distinto in fatto da Dio: per esempio sotto il concetto di nostra beatitudine, poichè della

(1) 1. *Par. qu.* 2. *ar.* 1. *ad.* 1.

beatitudine, mentre la natura c'infiammò il desiderio, ci diede per necessità la notizia. Non v'ha setta dunque, non uomo, che neghi l'esser di Dio sotto qualsivoglia concetto, benchè alcuni empiamente il neghino sotto quel concetto ch'è significato per questo vocabolo *Iddio*.

Ora l'esser noto Dio in maniera che il suo disprezzo abbia la deformità di peccato, non consiste in esser egli chiamato con questo nome *Dio*, ma in esser egli conosciuto posseditore di quelle prerogative, per cui Dio sopra il volgo delle creature sollevasi. Portiamo questo esempio. Non dirassi che non conosca voi, illustrissimo cardinale, chi non sa il vostro nome, ma chi non sa le vostre prerogative della nascita, della dignità, della parentela e dell'altre propietà che nella stima vi differenziano dagli altri individui. Ora fingiamo che un insolente oltraggi un vostro famiglio, nol conoscendo per famiglio del fratello del duca di Bracciano, ma per famiglio del cardinale ch'è cugino del gran duca. Non potrassi costui scusare che non abbia conosciuto ed offeso voi, e che però non meriti il vostro sdegno. Per tanto a

chiunque ha qualche contezza delle vostre parti e v'offende, il risentimento sarà dovuto a proporzione di quei pregi ch' egli ha conosciuti, e per conseguenza sprezzati, in voi.

Or le prerogative propie di Dio sono molte, ed alcune di esse erano attribuite dagli epicurei a quelle menti, che da loro col titolo di deità si appellavano: come, l'esser perpetuamente felice, imperturbabile ed indipendente da ogni altra forza. Altre perfezioni di Dio erano assegnate da loro a quella che *natura* chiamavano (della qual distinzione ieri pur favellò il signor cardinale (1)); come l'esser curatrice di noi, e fontana delle nostre propietà ed inchinazioni: quasi in quel senso in che Ovidio, nel descriver la formazione del mondo, prese Dio e natura per una cosa medesima, dicendo:

Hanc Deus, et melior litem natura diremit (2).

Queste ultime eccellenze di Dio, le quali col nome di natura da quegli anti-

(1) *Lib.* 1. *c.* 27.
(2) 1. *Met.*

chi s'esprimevano, sono quelle appunto che fondano e la padronanza di Dio sopra di noi e l'obbligo nostro di secondare il voler divino. Così mentre gli epicurei nelle loro azioni conoscevano d'operare contra il dettame della natura, già conoscevano di offender Dio, in quanto Dio è signor nostro, e suprema legge dell'onestà.

E non solo gli epicurei, ma comunemente i gentili non peccavano per opporsi puramente al volere di quei che chiamavano Dei; giacchè a questi medesimi volontà ed opere di peccato ascrivevano, e ciò perchè non riconoscean in loro quelle divine prerogative, per titolo delle quali Dio è prima regola dell'onestà; ma le riconoscevano in quella cosa che da essi veniva chiamata *natura*, come ho dimostrato.

Capitolo LIX.

L'amore in quanto amore, e l'odio in quanto odio, non può mai esser colpevole.

Mi resta solo di ponderar brevemente quella seconda proposizione di s. Agostino ch'io riferii, cioè che il peccato non consiste nel seguire il peggiore, ma nel la-

sciar il migliore: e così ha natura di privazione. Certo è che la volontà non può seguire se non il bene; o egli sia bene vero o creduto, che in ordine all'onestà dell'affetto monta lo stesso. Ma l'amare il bene non può per se medesimo aver natura di male e di biasimevole. Adunque l'amore, in quanto amore, non è male, nè merita biasimo. Lo stesso può dirsi dell'odio: perciocchè l'oggetto cui fugge l'odio, è il male, o sia vero male o creduto; nè la fuga del male per se medesima può aver opposizione con l'onestà.

Ma perchè l'un bene talora è ripugnante con l'altro, e molti beni creati ripugnano al voler di Dio ch'è il sovrano de' beni, l'abbracciar quelli è un trascurare e abbandonar questo. Così anche molti mali nostri, veri o creduti, appaiono talvolta congiunti con beni umani di maggior peso e colla volontà del supremo bene. Onde l'odiar allora efficacemente que' mali è parimente un abbandonare e trascurare un maggior bene. Adunque in tale trascuramento ed abbandonamento si cova tutto il tossico della colpa. E perchè il concetto di trascuramento e abbandonamento è con-

cetto non positivo, ma privativo, però in qualche senso ben dissero tanti autori, che la colpa consisteva non in cosa positiva, ma in privazione.

Rimanevano appena in cielo per beneficio de' vapori l'ultime faville del giorno, portato già dal sole ad altro emisfero, e la carrozza non era più dalla Rocca molti passi lontana, quando il cardinale disse al Querengo: il vostro discorso d'oggi quanto più ci ha ricreati con la dolcezza e pasciuti colla dottrina, tanto più ci rende avidi a sentirne domani il resto, che sarà la confettura d'un tal banchetto. Ma se il sole addoppiò il giorno altre volte per servire alla concezione d'un Ercole, più conveniva che oggi il facesse, mentre dalla vostra bocca, non meno eloquente che dotta, nascevano gemelle due deità maggiori, Mercurio e Pallade.

Giacchè il mio debito non s'ha da estinguer in un col giorno, il Querengo rispose, almen costringete a farsene correo (per usar questo vocabolo de' giuristi) il p. Andrea: poichè indi spero che egli, secondo il solito dei più ricchi, sarà l'unico sopra cui rivolgerassi l'esecuzione del pagamento.

È dovere, disse il cardinale, che il debito ad amendue sia eguale, come eguale è la facoltà per potere, e la cortesia per voler pagarlo, con pagamento che nulla scema del pagato danaro a coloro che il pagano, ma solo gli arricchisce di lodevolezza e di merito. Ed in questo dire scesero dalla carrozza, nella quale avean trascorsi con verità più ampi e sublimi sentieri, che di Medea o di Trittolemo ne' carri loro volanti non ardì finger la poesia.

Conclusioni principalmente stabilite nel secondo libro.

1. *Il bene è concetto primo, e manifesto per se stesso; e però non è capace di più chiara definizione, ma solo di due spiegazioni utili alle scienze in tali concetti: l'una è con dichiarar le sue propietà: l'altra con dividerlo nelle sue specie.*

2. *La prima di queste due spiegazioni intorno al bene fu saggiamente usata dal filosofo, dicendo:* bene è ciò che tutte le cose appetiscono.

3. *Solo il vero bene può appetirsi, posto*

che l'animo conosca l'altre propietà dell'oggetto senza errore.

4. *Meglio si spiega il bene coll'appetito solo che col gaudio solo, ma ottimamente con amendue. E perchè il bene morale dichiarasi in ordine al bene fisico, e il bene fisico utile in ordine al bene fisico finale, la dichiarazione dev' essere di questo, così:* ciò che, conosciuto senza errore, quando è lontano muove appetito, quando è presente reca gaudio.

5. *Gli scettici, che negavano ogni evidenza ed ogni probabilità, fuorchè sopra l'esperienze attuali dell'animo, e specialmente ogni via di discernere i beni da' mali, contraddicevano a se medesimi.*

6. *Alcune proposizioni sono evidenti a ciascun uomo per se stesse, nè ci è obbligo di provarle, ma sol di difenderle.*

7. *Il senso non erra mai; ma dalla vera relazione del senso piglia talvolta l'intelletto occasion d'errare.*

8. *A formare i discorsi diritti dell'intelletto non sol non bastano, ma non giovano, come premesse, que' principii:* ogni cosa o è o non è*; e:* non può la stessa cosa essere insieme e non essere.

9. *Sei principii sono incapaci di prove,*

scolpiti in ogni uomo, ed in qualche modo ancor nelle bestie, necessari e sufficienti per tutti gli umani discorsi fisici e morali.

10. *Il primo di questi principii è:* nessuna cosa nuova esce in luce da se, ma è prodotta da distinte cagioni.

11. *Il secondo è:* dalla stessa cagione affatto (salvo la volontà) non possono uscire nuove sorti d'effetti.

12. *Il terzo è:* se, dappoichè una tal cosa fu posta, vedemmo sempre mai una tal altra cosa prender il suo essere, la prima è cagione della seconda.

13. *Il quarto è:* le cagioni immediate (salvo la volontà) dalle quali per esperienza lunghissima sempre abbiamo veduto uscire una maniera d'effetti, produrranno anche in futuro simili effetti, mentre altra diversità non vi sia che del vario tempo e del vario luogo.

14. *Il quinto principio ha solo evidenza morale, ed è:* quella schiera d'effetti, che per lunghissima sperienza sempre vedemmo nascere da una sorte solamente di cagioni immediate, anche in futuro si produrrà solo delle stesse cagioni.

15. *Il sesto principio ha pur solo evidenza*

morale, ed è fondamento di tutta la pratica, cioè: per lo più dalle cagioni avverrà in futuro, e avviene di fatto, ciò che per lo più dalle stesse o dalle più simili a loro è avvenuto per l'addietro.

16. *A questi principii universali aggiungon gli uomini per inchinazion di natura una minore ne' casi particolari, la quale è la base di tutta la probabilità, e benchè sia talora fallace, è per lo più vera, cioè:* in questo evento dubbioso avviene quel che in simili circostanze suol avvenire il più delle volte.

17. *All' utilità de' discorsi morali basta che riescano veri il più delle volte: e però saggiamente fondansi nella comune opinione, perchè essa il più delle volte è vera.*

18. *La filosofia è stata utilissima per illustrare gl' intelletti e per regolare le azioni: e falsamente si stima ch' essa nella maggior parte sia cieca o dubbiosa.*

19. *Si dimostra che v' ha una mente suprema operatrice per consiglio, e che il mondo non è fabbricato dal caso; ma l' argomento comune in ciò, tratto dall' ordine delle cose, non convincerebbe, se non venisse confermato con qualche aggiunta speculazione.*

20. *Nessuna cosa può esser fatta dal puro caso.*

21 *Non posson esser due supremi principii, l'uno del bene, l'altro del male, come volle Manicheo.*

22. *Dio concorre immediatamente alle operazioni delle creature, contra quel che insegnò Durando.*

23. *Ben disse Agostino, che ogni male ha origine dal nostro nulla.*

24. *Fu necessario che qualsivoglia creatura dotata di cognizione e di appetito potesse ricever qualche male non sol negativo, ma positivo, in amendue queste parti.*

25. *Ogni conoscitore più s' appone che non s' inganna; ogni appetito naturalmente nel corso della vita ha più diletto che molestia.*

26. *Le creature peccabili convenne per ispecial ragione che fosser capaci di male positivo: ed ogni creatura libera convenne che fosse peccabile.*

27. *La filosofia degli stoici non solo è falsa, ma pestilente.*

28. *Il peccato non è sempre un male incompensabile da qualunque suo effetto di bene: che se ciò fosse vero, il peccato non sarebbe possibile.*

29. *La permissione del peccato in Dio è onesta; perchè l'esser ella onesta è cagione di maggior bene che male. Ma per la stessa ragione è impossibile che Dio voglia efficacemente un atto, con cui la creatura liberamente anteponga qualche creato bene al creduto voler di Dio.*

30. *Un tal atto è impossibile che non sia peccato; e se Dio efficacemente il volesse, non sarebbe peccato. Però è impossibile che Dio il voglia efficacemente.*

31. *La volontà d'obbligare o se o altrui a qualche oggetto è tanto in noi quanto in Dio un desiderio efficace, che l'oggetto contrario dispiaccia a Dio, il cui dispiacimento è l'ultima forma che costituisce il male morale.*

32. *Nè meno gli atei peccano senza accorgersi che dispiacciono a Dio, conosciuto da loro non sotto il concetto di Dio, ma sotto il concetto di natura.*

33. *Ogni amore, in quanto amore, e ogni odio, in quanto odio, è buono; e però il peccato sempre s'accosta alla natura di privazione.*

LIBRO TERZO

PARTE PRIMA

CAPITOLO PRIMO

DEDICAZIONE

ALL' ILLUSTRISSIMO E REVERENDISSIMO SIGNORE
MONSIGNOR

FABIO CHIGI

VESCOVO DI NARDO E NUNZIO DELLA SANTITA' DI
NOSTRO SIGNORE IN COLONIA

Agevolmente si può comprendere da ciascuno, illustrissimo monsignor Fabio Chigi, per qual ragione io dedichi a voi alcun de' miei libri. L' affetto antico e scambievole degli animi nostri non è forse ignoto a veruno, a cui non siamo ignoti noi stessi. Ma più agevolmente puossi comprender da voi, che avete particolar notizia in ciò d' un altro rispetto : cioè che Gherardo cavalier Saraceni, personaggio introdotto a

discorrere in tutti questi miei vicendevoli ragionamenti, fu quegli che mi fece dono di voi, donandomi la vostra familiarità, la vostra amistà, il vostro cuore. Ond'è ragionevole ch'io doni ora lui a voi, il quale eravate un altro lui, giacchè la morte ve l'ha rapito: benchè il dono ch'io fo a voi sia tanto inferiore a quello ch'ei fece a me, quanto è inferiore la mal adombrata immagine del cavalier Saraceni, che in queste carte io vi presento, al signor Fabio Chigi vivo e vero ch'ei presentommi.

Ma la cagione speciale, perch'io nominatamente v'intitoli questo mio terzo libro, piuttosto che alcun degli altri, richiede alquanto più di parole.

Parve ad Aristotile che 'l tribunale della prudenza non avesse giurisdizione a sentenziare dei fini, e che i soli mezzi fossero soggetti al suo foro. Intorno a' fini, dic'egli, nessuno dubita, nessuno elegge, nessuno consulta; ma titolo di prudente dassi a colui che sceglie que' mezzi, i quali più acconciamente conducono a possedere il fine desiderato. Così filosofa egli. Ma se nella cognizione e nella elezione de' fini non s'adopera la prudenza, non è la pru-

denza maestra suprema delle virtù e reina di tutto l'animo. Qual cecità più comune e più perniciosa fra gli uomini, che prescrivere all'amore ed all'industria loro, come fine, un oggetto che non merita d'esser amato e cercato, se non in quanto egli giova per mezzo all'acquisto d'altro oggetto più nobile? Qual'è quell'idolatria dell'avaro di cui lo condanna l'Apostolo, se non il costituirsi per ultimo fine, e così per nume, quell'oro, di cui tutto il pregio è nell'uso, cioè nel prenderlo a tempo, non nel procurarlo insaziabilmente? Qual errore fa gli uomini così vili che abborran la morte più che la scelleraggine, se non il dimenticarsi che'l vivere è puro mezzo e non fine, e che però è grande insania (come disse colui) in grazia della vita far gettito delle cagioni per cui è desiderabile la stessa vita? In somma quanto corrompe l'ordine di tutte le azioni umane che il nocchiero si prefigga il mare per porto, che il pellegrino ponga casa nell'osterie, quasi in patria, che il corridóre fermisi nello stadio, come se ivi fosse la meta! Qual confusione sarebbe fra gli elementi, se le pietre, scendendo per l'aria, pen-

sassero d'aver trovato ivi il suo centro, o se al fuoco, sollevandosi parimente nell'aria, paresse quivi di toccare il sommo della sua sfera.

Or di quella dottrina, la qual distingue i fini da' mezzi, ho cercato io d'apportar qualche luce in questo terzo libro che a voi presento. E ve'l presento, non perchè voi siate bisognoso di questa luce; anzi perchè voi ne siete più dovizioso degli altri: che, siccome disse ingegnosamente il nostro monsignor Ciampoli in una canzone al duca Ferdinando di Mantova,

E se prezzo ai tesor cresce l'inopia;
Virtù là più s'onora ov'è in più copia.

Nessuno meglio di voi sa questa sublime dottrina di separare i fini da' mezzi. La sapete in teorica per quella mirabil comprensione di tutte le discipline e dilettevoli ed austere, e sacre e profane, e specolative e operanti, la qual vi fece maraviglioso nella più tenera gioventù alla vostra patria, ch'è pur avvezza d'allattare i figliuoli con la sapienza, e che suol esser patria di quegl'ingegni i quali altrove son

pellegrini. Ma più la sapete in pratica; del qual sapere la conclusione è l'azione, come insegna il filosofo. Chiamo per testimoni di questa lode ch'io v'ascrivo non uomini particolari, come si fa ne' giudizi, ma le città e le provincie insigni del cristianesimo. Roma, Ferrara, Malta, Colonia, Munster consentono in riconoscere nella gravità de' vostri costumi, nel candor della vostra vita, nella gentilezza del vostro tratto, nella prudenza de' vostri negoziati, nella erudizione dei vostri discorsi, nella santità de' vostri affetti una perfetta idea di sacro prelato e di pontificio ministro. E questo vuol dire prendere i mezzi per mezzi e'l fine per fine, cioè amar gli altri beni per la virtù e per Dio, e la virtù e Dio per loro medesimi. Ma testimonio più informato di tutti ne produco me stesso, a cui vi siete degnato di conceder parte non volgare siccome nell'affetto, così nella notizia del vostro cuore. Non v'ho io veduto dispregiar generosamente la vita, la qual pure insegna Aristotile ch'eziandio a suo dispetto vie più molestamente si perde dal virtuoso che dagli altri, perch'egli a se la conosce più convenevole? Non ho io

le vostre lettere, onde m'interrogaste s'era ben fatto d'impedire con istraordinari medicamenti la morte, a voi sovrastante dall'atroce infermità della pietra, parlando di questo problema con quella indifferenza con cui avrebbono preso a disputare gli antichi sofisti e declamatori delle loro infruttuose quistioni? E quando col mio consiglio eleggeste la carnificina per cura; quando sentiste lacerarvi col ferro le viscere, vedeste piovere d'ogni intorno il vostro sangue, provaste sì lunghi e sì acerbi dolori che appena i tiranni infami per crudeltà gl'inventarono eguali, e riceveste un'orrida piaga nel vostro corpo, quasi larga porta fatta quivi dalla morte per cavarne l'anima in breve; allora, dico, non apparve la vostra costanza più dura della medesima pietra che vi trassero dalle viscere i benevoli strazi de' medicanti? Qual successo è così lontano da ogni nostro interesse, che se n'attenda l'esito con sì tranquilla incertezza, come attendevate voi allora l'esito di sopravvivere o di morire? perchè dicevate di non sapere qual de' due avvenimenti fosse mezzo più giovevole al supremo fine per cui l'uomo è creato, che

è l'unico fine dei vostri affetti. A voi dunque, siccome ad ottimo giudice, si presenta questo mio libro: perchè, se riporterà sentenza favorevole intorno alla verità de' suoi documenti dal vostro intelletto, stimerà di aver osservate tutte le leggi platoniche nel confrontar l'immagine con l'idea.

Capitolo II.

Due opposizioni contro la maniera di scrivere che usa l'autore.

È sentenza di rinomati filosofi, che nella generazione de' misti non si uniscano, ma si corrompano gli elementi; e che mentre la terra coll'aere, l'acqua col fuoco par che vengano a sposarsi ed a far un comun erario di tutte le loro sostanze, vengano più tosto ad uccidersi scambeviolmente ed a distruggere ogni loro sostanza. Ciò che i predetti filosofanti s'avvisano intorno alle opere della natura, senza dubbio spesso interviene in quelle dell'arte. Chi s'ingegnerà d'accoppiare la salubrità dell'assenzio e la soavità del mele, comporrà una disgustosa vivanda e un poco efficace medi-

camento. Solo in Dio tutti i beni albergano uniti e concordi. Nelle creature spesso l'un bene meglio ama la compagnia d'altri mali che d'altri beni. Però il voler adunar i beni è talora il medesimo che l'accostar due nemici; i quali, invece d'accompagnarsi, l'un l'altro si tolgon la vita.

Così stimeranno alcuni che intervenga a noi, mentre ci studiamo d'unire sottigliezza di dottrina e gentilezza di stile. Poichè in tal modo i nostri componimenti nè da un lato riescono istrici armati di tante acute punte, come sembrano i libri de' moderni scolastici, in cui quella orridezza medesima piace, se non come vaga almen come forte; nè dall'altro lato riescon pavoni vestiti di penne così pompose e così lampeggianti, come paiono le accademiche amenità dell'eloquenza moderna, ove la morale filosofia comparisce corteggiata da lungo stuolo di citati scrittori, e abbigliata con un drappo a fiorami di leggiadrissima dicitura, ricamato di figure, gioiellato di sentenze, e poco men ch'io non dissi trinciato d'incisi, affibbiato da nastri d'oro di contrapposti.

Qual maniera di scrivere più s'adatti

agl'insegnatori delle scienze già è stato da me altrove disaminato per professione in un libro che presto darassi in luce. Sì che in ciò potrassi riprendere in me per avventura l'errore, ma non certo la trascuraggine. Resta nondimeno ch'io risponda in particolare, alle due opposizioni fatte di sopra.

Capitolo III.

Perchè l'autore cerchi d'unire la leggiadria colla sottigliezza, e si astenga da quella copia di ragioni che usano i moderni scolastici.

Quantunque nell'accoppiamento di due perfezioni non amiche fra di loro, amendue si rintuzzino e s'indeboliscano alquanto, la temperie nondimeno che ne risulta suol vincere assai di pregio l'eccesso d'una sola di quelle.

Per non allontanarmi dall'esempio dianzi proposto; quanto più nobili son le forme dei misti, ove le prime qualità non albergano se non troncate e domate, che i puri elementi, ove o due o una di loro superbamente e senza l'altrui emulazione tutta

trionfa? Così fra i misti il più perfetto e il più divino, ch'è l'uomo, è il più temperato altresì, come avvertirono Aristotile e s. Tomaso (1). E degli uomini colui suol esser nell'intelligenza più egregio, che nelle prime qualità è più mediocre: onde vanno del pari ordinariamente il buon ingegno e il buon tatto; il qual senso quanto ha più temperate le qualità in se stesso, tanto più sottilmente discerne qualunque eccesso negli oggetti esteriori. E non veggiamo noi che nella musica, nelle vivande, ed in tutto ciò che sa inventar l'arte in grazia delle nostre potenze conoscitive, la mescolanza dei contrari è la madre del piacere? Non veggiamo che nell'istesse opere della natura, per avviso di Aristotile (2), fra tanti e sì discordi pareri delle antiche sette, in un sol punto i filosofi non fur contrari, cioè che contrari dovean essere i principii componenti delle cose?

Ma lasciamo queste proposizioni così generiche, le quali il più delle volte, fondate in vocaboli equivoci o pur translati, ad altro non servono che a cavar prove

(1) *P.* 1. *q.* 67. *a.* 5. *in cor.*
(2) 1. *Physic.*

false con leggiadria; ed esaminiamo la nostra materia in particolare. A bello studio io m'astengo da quelle tante e sì moltiplicate specolazioni, onde costumano d'eternare o d'inviluppare ogni disputa alcuni moderni. Anzi parmi un abuso degno di riso o piuttosto di sdegno, il vedere che la prima questione, cioè spesso la più leggiera che si presenta loro alla penna, rapisca l'autore con sì alta dimenticanza dell'altre, quasi in lei si racchiudesse quanto può saper l'intelletto e specolar la filosofia. A simiglianza di costoro farebbe chi, postosi a pellegrinare per veder i vari paesi e i vari costumi del mondo, nel primo villaggio incontrato da lui si fermasse a rimirar minutissimamente tutte le cose, ad imparar i nomi e le discendenze di tutti gli abitatori, a misurar le possessioni di ciascheduno, a pigliar la pianta di tutti i siti, a notar la varia fecondità o sterilità di tutti i terreni e di tutte le piante, le qualità dell'erbe de' frutti e degli animali; sì che per un anno intero la sua pellegrinazione si contenesse nel territorio di quella villa. Un tal esempio non ci diedero quegli eccelsi maestri del gener umano, Aristotile nella filo-

sofia, Ippocrate nella medicina, Archimede nella matematica, s. Tomaso e Scoto nella teologia, che in sì stretti volumi compendiarono tanta sapienza. Siccome l'istoria non ammette ogni evento, ma solo i così grandi e così ammirabili, che, attesa la moltitudine delle occupazioni, l'infinità degli oggetti e l'angustia dell'umana memoria, porta il pregio nondimeno che sien saputi e rammemorati, così alle scienze non convengono se non que' problemi e quegli argomenti, che, non ostante le predette considerazioni, meritan di occupare e la penna di chi scrive e lo studio di chi legge. E tanto più ciò ha luogo nelle scienze che nelle istorie, quanto in queste il successo narrato non dà contezza del successo taciuto; ma in quelle la specolazione scritta agevola l'intendimento della non scritta, spargendosi gl'insegnamenti delle scienze non come frumento nel granaio, ma come semenza nel campo, che a molti doppi si moltiplica, se non resta infeconda per difetto del suolo che la riceve. E ciò della prima parte.

Capitolo IV.

Perchè l' autore sia meno ornato che que' moderni, i quali trattarono con amenità le materie morali.

Quanto alla seconda, che riguarda gli ornamenti dello stile, non ha dubbio che questo comparirà più splendido e più vezzoso là dove ei regna, che là dove ei serve alle cose. Molti autori son tali che, ostentando il titolo di filosofi, altra parte non ritengono che di sofisti, e, nulla insegnando in effetto, fanno spesso ammirar come nuove per la fiorita spiegatura cose trite per altro a chiunque ha segnata un' orma dentro al Liceo. In così fatte composizioni possonsi lisciar i periodi al torno e bilanciar i contrapposti nel saggiuolo, mentre non s' ha per fine di dir l' ottimo, come si può, ma di dire ottimamente quel che si può. È agevole in queste render arguta colla brevità la sentenza, affinchè il lettore si reputi a pregio l' intenderla, ed amila in un certo modo non come insegnamento altrui, ma come suo parto. Per lo contrario, quando le speculazioni insegnate aggrava-

no per se stesse l'ingegno, voglion piuttosto venir avvolte in un zendado semplice ma leggiero, che in un broccato di alto ricamo che aggiunga peso. Ma chi non gusterà maggiormente di vedere in abito schietto agili cavalieri danzare, che stupidi fantocci di paglia con vesti cariche di canutiglia e di gioie? Una tal maniera di comporre che, pervertendo gli instituti della natura e dell'arte, fa diventar le parole, di mezzo, fine, e fine unico o principale, non può certamente allegar per se l'autorità de' più riputati oratori (non che filosofi) che riluccessero nella Grecia o nel Lazio; non Demostene, non Eschine, non Platone, non Aristotile, non M. Tullio de' profani; non il Nazianzeno, non Grisostomo, non Girolamo, non Agostino de' sacri: insomma nessun di quelli che hanno voluto o persuadere o dottrinare e non ispassare oziosamente i lettori, e che confidavano di poter con altro differenziare i parti del lor ingegno dalla plebe de' concetti, che con la veste ricamata. Onde, non perchè io professi di schifar la viltà e la rustichezza, voglio seguir sì curiosamente il lusso e l'attillamento, che sia in me più spiacevole

una fosca ed affettata cultura, che in altri una chiara ed ingenua barbarie.

Ma siccome farebbe con poco senno uno scalco mentre per via di ragioni volesse difender il buon sapor delle sue vivande, le quali non si condannano nè si difendono con altre prove che colla esperienza de' palàti, così è stolto consiglio d' un autore per avventura l'argomentarsi a difender per via di ragioni la sua maniera di scrivere, di cui l'unico paragone è 'l piacer de' lettori. Una sola cosa mi occorre d'aggiugnere: che siccome appunto le vivande, per cagionar lode allo scalco, basta che piacciano e giovino a' convitati; così lo stile, per commendar l'autore, basta che piaccia e giovi a quelli a cui l'autore intende di scrivere. Nè io preparo qui un convito a' golosi che mangiano per mero diletto, ma ad uomini temperanti che hanno per primo fine il nutrirsi. Insomma scrivo a chi vuole studiare, non a chi vuole solo co' libri ingannare il tempo e schermirsi nell' ore estive dal sonno.

CAPITOLO V.

Si ripiglia il discorso dagl' introdotti personaggi.

Ritornando dunque a' personaggi sopra introdotti; il cardinale condusse gli ospiti la mattina seguente ad una villa fatta da lui, e perciò anche a lui più diletta, presso a Bracciano. Ivi per alcun tempo ricrearono la vista, e da vicino con l'amenità degli orti e da lontano con l'ampiezza delle campagne, ove parevano disposti quasi con arte i monti, i fiumi, le città: che appena mai sazian lo sguardo, ma molto meno l'appetito de' mortali.

Indi si posero a passeggiar lentamente in uno spazioso viale, a cui verso l'Oriente riparava le ferite del sole un'alta muraglia tutta addobbata e profumata d'aranci, e verso Ponente formavano fiorita spalliera molti alberi grandi che preparavano saporosi frutti all'autunno: e fra i rami di quelli udivasi d'ora in ora una soave melodia di cardellini, di passeri e d'altri uccelletti che nelle musiche loro, essendo scolari della natura, furono i primi maestri dell'arte

agli umani cantori e verseggiatori. Eranvi in amendue i capi disposti alcuni seggioli ove potessero que' signori col frapposto riposo ristorarsi alle volte dalla fatica dilettevole del movimento. Il cardinale quivi fu il primo che rivolto al Querengo così prendesse a parlare.

Che vi par, monsignor, di questa villetta? Forse non tanto ameno era il praticello di Rodi, ove Cicerone (1) col fratello e con Bruto tenne il famoso ragionamento. E se a que' grand' uomini porgea spirito insieme e diletto il vedersi a canto la statua di Platone, miglior condizione è la nostra che in voi scorgiamo una viva immagine non del corpo che vestiva Platone, ma di quel ch' era il vero Platone, e che non può rappresentarsi dallo scarpello. Perciocchè in voi oggi singolarmente vive e spira l'intelletto di Platone e la dottrina di lui. E da voi certo udiremo più veracemente spiegati i consigli della Divinità intorno alla fabbrica dell' Universo, che non fece già Platone con la norma di quel vecchio egiziano nel suo famoso Timeo. Cominciate

(1) *De claris orator.*

dunque, giacchè noi tutti siamo avidi d'ascoltarvi.

Ed egli: coteste lodi tanto a me si convengono, quanto alle immagini appunto gli onori che si fanno loro, non per alcuno propio lor merito ma per onorare in esse gli originali. Converrebbemi almeno di aver le spalle che diero a Platone l'esser *Platone*, per sottopormi al carico che voi m'imponete di filosofar intorno a materie tali appresso uditori tali. Ma per non diminuir quell'unica lode a cui posso aspirare, cioè dell'ubbidienza, comincierò senza più.

Capitolo VI.

Non così è temerità l'indagare i fini della natura come de' principi terreni: questa gli palesa e però fa poche leggi ed inviolabili; quelli gli celano, e perchè.

Si condanna giustamente per temerità dei privati il presumer d'indovinare i fini e i consigli de' principi. Ed in questa parte i più loschi, come quelli che nè pur veggiono le tenebre dell'oggetto, si attribuiscono maggior evidenza nel conoscerlo, ed usa-

no maggior franchezza nel pronunciarne. Cosa di maraviglia! L'amor propio induce loro cotanta dimenticanza degl'inganni sopra ciò presi infinite volte, che una tal fidanza di giudicarne dura ugualmente intrepida finchè dura la vita.

Ma non di pari è temerità il discorrere sopra i fini e i consigli d'un potentato assai maggiore che è la natura. A' signori terreni persuade che celino i fini loro talvolta la debolezza: temendo essi che chi gli risà non gl'impedisca; talora la vergogna, essendo alcuna volta i lor fini malvagi, e perciò, risaputi argomento di vituperio. La natura non riconosce potenza superiore che possa ostarle; delibera sempre con suprema lodevolezza; però non cerca di ascondere i suoi consigli.

Con simigliante discorso appunto mostrò Platone (1) che in Dio non poteva cader menzogna, mentre non potevano adattarsi a lui que' motivi, i quali pervertono a mentire i mortali. Cela bene con saggio avviso l'Onnipotente ciò ch' egli vuol fare o non fare con l'assoluta sua podestà di-

(1) *De rep. in fine.*

versamente da quello che alle create sostanze sarebbe proporzionato; e ciò per tenerci sempre timidi e riverenti, e per riscuoter da noi il perpetuo e nobilissimo tributo delle preghiere: tributo così divino, che sol con esso dicea quell'antico poeta farsi gli dei. Ma di ciò ch'egli disegna conforme all'ordine della natura non sol non procaccia il segreto ma ne promulga la notizia non che ad altri, in gran parte fin alle bestie. E quindi è che le leggi della natura nell'operare sono sì universali ed invariabili, nè s'alterano per l'accidental mutazione delle circostanze, come l'altr'ieri osservossi. Per esempio, se la pietra non discendesse allora che i corpi sono per avventura disposti in guisa ch'ella, cadendo, in vece di migliorare e di assicurarsi dalle offese del fuoco nemico a lei colla vicinanza del centro, è per urtare in una cosa più dura ed infrangersi, che seguirebbe? Seguirebbe che gli uomini e gli animali, non informati per l'appunto di tutte le circostanze presenti, non potessero mai prevedere se e quando la pietra debba restar in aria sospesa o cascar al basso; e così non sapessero prender quelle deliberazioni

a propria salvezza ed utilità che da una tal notizia voglionsi regolare.

Non è adunque audacia contra il voler del cielo la nostra, mentre indaghiamo gli ultimi fini della natura.

Capitolo VII.

Non l'essere delle sostanze, ma piuttosto il corrompimento par che sia fine della natura nell' operare.

Or, a prima vista, nelle cose che soggiacciono a corrompimento potrebbe stimarsi che l'essere delle sostanze fosse l'unico voto di questa suprema cagione.

Per intendimento di ciò convien avvertire che tre maniere di cose trovansi al mondo negl'individui: la sostanza, gli accidenti durabili, e le operazioni fugaci. Chiamasi, per esempio, *sostanza* l'esser dell'uomo, del cavallo, del sasso, la qual sostanza nel comune parlare umano ha solo il nome di *cosa:* e corrompendosi ella, dicesi non restar più la medesima cosa che dianzi era; come allor che il cavallo muore e cangiasi in vermi. *Accidenti durevoli* sono il calore, la bianchezza, il sapore e simili; i quali

da una parte conservansi lungamente ne' loro soggetti, dall' altra, mancando o sopravvenendo essi accidenti, non però dicesi corrotto o prodotto un novello individuo, nè cambiasi il nome di lui principale. Così allora che il sole ha fatto imbrunir l'uve ch'erano verdi, le ha scaldate co' suoi raggi ed ha implacidita in loro l'austerità del sapore, non diciamo però che abbia generato un altro individuo, come quando fa pullulare l'erbe e i fiori nel prato.

Finalmente *operazioni fugaci* sono, per esempio, il movimento locale, le cui parti nascono e muoiono al tempo istesso; ed anche gli atti delle potenze conoscitive ed affettuose, i quali altro non sono, che un continuo esercizio delle sopranominate potenze (1).

Ora dal discorso che fece l'altro giorno il signor cardinale pare che si comprenda che agli uomini e agli animali tutte le propietà ed operazioni son date come opportuni mezzi per la conservazione o propagazione dell' esser loro. Il qual discorso potrebbe venir applicato molto più spe-

(1) *Lib.* 1. *cap.* 11 *e* 12.

cialmente alle cose insensate. E benchè allora il signor cardinale s'argomentasse di conchiudere che fine ultimo fosse il piacer solamente, meritando ripudio una vita indotata d'ogni piacere; nondimeno, come io accennai (1), cotesto era un confondere i fini della natura co' fini del nostro appetito, essendosi pur allora considerato che l'allettamento può insieme esser mezzo in ordine all'allettatore, e fine in ordine alla persona allettata. Sì che veggendo noi la natura aver congiunto il piacere con quegli oggetti che per lo più a noi mantengon la vita, e il dolore con quelli che la distruggono, come ieri notossi, par verisimile ch'essa natura intenda unicamente l'essere della nostra sostanza, ed abbia instituito il piacere, come un'esca ed un mezzo, il quale c' induca a procacciar quelle cose che sono dell' esser nostro conservatrici.

Così parrebbe che filosofar si potesse. Io nondimeno m'avviso che al contrario gli accidenti e le operazioni sieno in gran parte introdotte dalla natura piuttosto per distruzione che per conservazione dell'essere.

(1) *Lib.* 1. *cap.* 19 *e* 20.

Se fine della natura era l'essere delle sostanze e nulla di più, a che produrre sì gran copia d'accidenti e d'operazioni, mentre col non produrne veruno si assicurava molto meglio la conservazione di tutte le cose? Chi nol vede? La pugna fra i corpi e la corruzione vien ella altronde che dalla nimistà de' loro accidenti e dalle operazioni dell' uno all' altro nocive? Tolgasi ogni accidente; cessi ogni operazione: tutte le sostanze saranno eterne. Ma la natura, che le ha volute mortali, acciocchè l'essere a nuovi e nuovi individui possibili per lo giro de' secoli s'andasse distribuendo nel seno angusto della materia, ha per tal fine principalmente introdotti gli accidenti e le operazioni, non già per odio delle sostanze che si corrompono, ma per amore di quelle che si producono.

Capitolo VIII.

Diversità d' uffici fra la natura particolare e l' universale.

Come può star ciò, disse il cavalier Saraceni, mentre veggiamo che la natura comparte ad ogni sostanza quelli accidenti,

che al mantenimento e non al disfacimento del suo essere sono efficaci?

Saggiamente opponete, soggiunse il Querengo; ma in questo luogo cade in acconcio la dotta distinzione di s. Tomaso (1) fra la natura particolare e la natura universale. Cerca egli se il parto femminile sia conforme al desiderio della natura: e risponde di sì quanto alla natura universale, che, volendo la conservazion della specie, appetisce anche la generazion della femmina, come necessaria per un tal fine. Ma insieme risponde di no quanto alla natura particolare di quell'individuo che si produce o ver della sua cagione; la qual natura richiederebbe in esso lui ogni maggior perfezione possibile, e così il vorrebbe posto nel sesso più vigoroso e più degno.

Due nature adunque o piuttosto due uffici nella stessa natura debbonsi considerare: l'uno ufficio è l'esser ella tutrice particolare di questo o di quell'altro individuo, e però bramosa e sollecita del bene loro particolare: l'altro ufficio è l'esser ella tutrice generale del mondo, e però

(1) *P.* 1. *q.* 92. *art.* 1.

bramosa del bene universale di tutte le cose e di tutta questa repubblica; in quella maniera appunto che possiam fingere un principe esser lasciato tutore di due pupilli. Egli come principe promulgherà quelle leggi che stimerà profittevoli alla comunanza de' suoi vassalli, benchè per ventura dannose a quei pupilli ch' egli ha in tutela; ma come tutore farà quelle diligenze che sieno di loro particolar giovamento. Di più, se tra l'un e l'altro pupillo nascesse lite, allora, come tutore dell'uno, opporrebbesi, per quanto comporta il giusto, al bene dell'altro.

Similmente l'autore del mondo, ch'è insieme tutore d'ogni sostanza creata come principe delle cose, ha stabilite leggi opportune a questa università, benchè talora nocive al bene d'una o d'altra sostanza. Egli pure, come tutore dell'acqua, procura con istudio particolare il beneficio dell'acqua; e, supposto già quell' editto universale, che condanna tutti i corpi sotto la luna al corrompimento, sceglie per lei almeno quelle propietà e que' movimenti, che possano più lungamente difenderla da questa fatale dissavventura. Ma egli pure

come tutore del fuoco, a cui è perpetua lite con l'acqua, fa molte azioni all'acqua dannose, per quanto la giustizia, cioè quelle leggi universali da lui prescritte il permettono.

Capitolo IX.

Se fine delle predette nature sia meramente l'essere e degl'individui e delle specie, o anche il piacere.

Potrebbe credersi per tanto, ripigliò il Saraceni, che l'unico fine della natura fosse l'essere delle sostanze; non già di quelle sole che son di fatto, ma insieme ancora di quelle che posson prodursi. E in questo modo spiegherebbesi con brevità il fine così della natura particolare come della universale.

Non è così, per mio giudicio, riprese il Querengo. Quante propieta veggiamo ne' corpi, le quali al mantenimento o alla propagazione dell'esser loro nulla rilevano? Il colore, l'odore, il sapore, il suono.

Non parrebbe inverisimile, il Saraceni replicò, che le propietà sopraddette sien inventate dalla natura universale non per

la conservazion di que' corpi dov' elle albergano, ma per la conservazione degli animali, a cui era spediente che tali indicii rivelassero loro la vicinanza dell' utile o del nocivo, come ne' passati congressi abbiamo discorso.

Quando ancora ciò fosse, ripigliò il Querengo, non per tanto non cesserebbono altre ragioni vie più gagliarde per dimostrare che l'esser delle sostanze non è l'ultimo e solo scopo della natura. Lascio stare che noi sappiamo ritrovarsi accidenti ed operazioni nelle cose incorruttibili e di sostanza più sublime che le cose terrene. Onde tali accidenti ed operazioni nè hanno per fine l'essere di quelle sostanze dov'essi alloggiano: poichè l'essere loro è sicuro per se medesimo e non bisognoso di venir procurato dalla natura con verun mezzo; nè hanno per fine l'essere delle cose soggette a corrompimento, perchè le propietà della sostanza più nobile, qual è per esempio l'angelo, non possono avere per fine il beneficio delle più ignobili, quali son le cose caduche. Onde appare che gli accidenti e le operazioni sono arnesi non pure desiderabili dalla natura, come armi che difendo-

no, ma come abbigliamenti che adornano. Lascio star tutto ciò, e prendo gli argomenti solo dalle cose mortali.

Voi mi concedete che il piacere merita d'esser bramato da noi per se stesso, anche senza verun riguardo all' utile della conservazione, che sovente ne arreca. Adunque egli è nostro bene in ragion di fine. Adunque se la natura esercita benevolenza verso di noi, cioè desiderio del nostro bene, dee bramar come fine non solo il nostro essere ma il nostro piacere altresì, cioè il nostro ben essere. E che sia un tal affetto nella natura verso il nostro piacere, provasi da ciò che si è ragionato sopra l'onesto; dove abbiamo conchiuso esser gradito dalla natura che da noi si faccia quello, il che gradirle risulta in maggior piacere della repubblica ragionevole. Nè il veder che i nostri piaceri son congiunti agli oggetti conservatori dell'esser nostro, come dianzi avvertiste (1), basta per inferirne, che la natura non gli abbia introdotti come fine, ma come puro mezzo in ordine all'essere, quasi ad unico fine da lei

(1) *L.* 1. *cap.* 28 *e seguenti.*

ricercato. È fors'egli nuovo che un fine sia insieme ancor mezzo in ordine ad altro fine? La sola felicità è inabile ad esser mezzo, come Aristotile insegna (1), e si vanta ella per sommo pregio d'esser disutile: perciocchè essendo la felicità un composto di tutti i beni desiderabili, non resta verun bene fuori di lei, a cui ella possa giovare. Ma i beni particolari, che son membra delle felicità, posson esser in maniera ordinati che l'un di loro sia cagione dell'altro, e che perciò meriti anche d'esser eletto in ragion di mezzo per l'acquisto dell'altro. Anzi se fra tutti i beni fosse una tal parentela, non si potrebbe dar vizio; giacchè ogni vizio è finalmente originato dal contrasto fra loro di vari beni disuguali, come ieri dicemmo (2). Onde la natura, per isterilire quanto più si poteva la schiatta mal avventurata del vizio, s'è ingegnata di unire l'un bene con l'altro, ed ha fatto sì che il piacere sia per lo più cagionato da oggetti salutiferi all'essere, e che le cognizioni de' sensi e dell'intelletto, le quali pur son beni per loro pregio desiderabili, secondo

(1) *Eth. c.* 7.
(2) *Lib. c.* 19.

che poi vedremo, sien anche opportune al mantenimento dell' essere ed alla soavità del piacere, come ieri l'altro ci dimostrò il signor cardinale (1).

Vero è che se una sì concorde amistà legasse tutti i beni fra loro, in tal caso insieme con la spina del vizio inaridirebbesi ancora la palma della virtù: la qual virtù è costituita nel preferimento del maggior fra due beni, che di fatto non possano aversi congiunti. Onde per questo rispetto, e perchè non poteva doversi a noi la felicità per natura, come ieri ponderammo, convenne che molti beni fosser l' un all' altro contrari, e che i beni co' mali spesse volte si mescolassero; che molte salubri medicine amareggiassero il gusto; che il diletto avvelenasse talora col nocumento, e che per mieter giubilo convenisse alcuna volta seminar pianto.

A questi detti replicò il Saraceni: dal vostro discorso pare inferirsi che i fini della natura nulla distinguansi da' fini del voler nostro. Perciocchè se fine della natura è ogni nostro bene, e pure ogni nostro be-

(1) *Lib.* 1. *c.* 12.

ne è fine del nostro volere, certamente i fini d'amendue saranno gli stessi. E pure la prima opposizione, che voi faceste l'altr'ieri (1) al discorso del sig. cardinale, fu, ch' egli confondeva queste due sorti di fini.

Non segue ciò che argomentate, rispose il Querengo. Benchè un amico desideri tutto il bene dell'altro, non è però ch'egli non possa desiderare oltre a ciò qualche oggetto che all'amico niente rilievi. Però ancorchè la natura sia vaga d'ogni nostro bene, chi sa ch' ella oltre a ciò non abbia vaghezza di qualche bene o suo propio o d'altrui, non già contrario ma distinto dal nostro? Ma, che che sia di ciò, io solo intesi allor di mostrare che l' argomento non conchiudeva per difetto d'una necessaria proposizione che non s' era mentovata, non che provata, cioè che i fini ultimi del nostro appetito e della natura fosser gli stessi. Nè intesi però d'affermare che una tal proposizione fosse più falsa che vera. La decisione di essa dipende da un eccelso problema, cioè, se tutto il mondo sia fabbricato per noi, ovvero per beneficio ancora dei

(1) *Lib*. 1. *c*. 19.

bruti e delle creature insensate, e per altri disegni di chi ne fu l'architetto.

Allora il cardinale: il problema è non meno curioso che grande. Sicchè merita il pregio l'esaminarlo con diligenza.

Capitolo X.

Se il mondo sia fabbricato naturalmente per l'uomo: varie sentenze degli antichi.

E 'l Querengo: di nuovo qui vengono in campo gli epicurei. Essi non pur negavano che l'opere della natura fosser lavorate a disegno e per alcun fine, volendo con Democrito ed Anassagora che le mani, i piedi, la lingua e tutte le membra ci fossero toccate a caso, e che indi noi le avessimo esercitate in que' ministeri a cui casualmente le trovammo proporzionate, come leggiamo in Lucrezio: ma specialmente poi si burlavano degli stoici che con cieco innamoramento della propia specie la esaltavano per signora legittima dell' Universo. Ma nemmeno i medesimi epicurei da una simil beffa si renderono esenti: mentre agli dei assegnavano figura umana, come la più eccellente d'ogni figura. Nel che Velleio è solennemente proverbiato

da Cotta presso M. Tullio nel primo *De natura Deorum*. Aristotile tuttavia con gli stoici convenne in dare all'uomo lo scettro dell'universo corporeo; e nel principio della Politica (1) disse che le piante per gli animali, e gli animali tutti eran generati per l'uomo; e però nominò ivi la caccia una guerra giusta, ed una maniera d'acquistar il dominio secondo natura, mentre in caccia l'uomo soggioga la contumacia delle bestie, che dalla natura furon date a lui per vassalle. Un tal parere senza dubbio è favoreggiato dalla divina Scrittura, la qual afferma che Dio pose l'uomo sopra l'opere delle sue mani, e che soggettò a' piè di lui la greggia, gli armenti, le fiere, gli uccelli dell'aria, i pesci del mare; che ogni erba produttrice di seme, ogni legno fruttifero all'uomo fu dato. Ed in questa sentenza convengono i dottissimi padri cristiani e specialmente Lattanzio nel libro *De ira Dei* e Gregorio Nisseno nel libro *De hominis opificio* (2). Senza che, la ragione e l'esperienza parimente il confermano.

(1) 1 *Polit. c.* 5.
(2) *Cap.* 14.

Capitolo XI.

Il mondo non è prodotto per beneficio delle cose insensate: il ben di queste non può bramarsi come fine nè da noi nè dalla natura; e due opposizioni contra ciò.

Io so che gli accademici ancora ripugnarono a questa prerogativa dell'uomo, e che molti filosofi s'avvisarono che 'l mondo tutto fosse il fine, a beneficio di cui volle operar la natura. Ma non essendo verun tutto cosa distinta dalle sue parti, s'io proverò che alcune parti del mondo non furon amate con affetto di benevolenza della natura, non potrà dirsi che tutto il mondo sia da lei amato con una tal sorte d'affetto.

Se noi parliamo delle creature insensate (per cominciar dalle cose più manifeste), pare impossibile il concepire che la natura eserciti verso di loro amor di benivoglienza, essendo elle oggetti incapaci d'un tale affetto. Chiamerà forse alcuno l'agricoltore, o benefico verso le piante fruttuose perchè le difende dall' arsura e dal gielo, o crudele verso le stoppie e l'erbe nocive, mentre le distrugge col fuoco? Se quel

fanciullo dannato nell'Areopago per la efferata vaghezza d'estirpar gli occhi alle quaglie avesse esercitato il diletto in arder lauri o ginepri a fin di sentir lo scoppio o l'odore, a nessuno sarebbe pur caduto in pensiero di biasimarlo, non che d'accusarlo come inumano distruggitor di que' corpi. Ben Aristotile il vide, allora che nell'ottavo dell'Etica (1) escluse da noi l'amicizia verso le cose insensate per questa special ragione, che non possiamo volere il ben loro, almeno come loro, secondo che l'amistà richiede, ma solo per util nostro. Non può dunque intendersi che la natura eserciti amor di benevolenza o di amicizia che dir vogliamo (giacchè la scambievole benevolenza costituisce l'amicizia, come dichiara nel sopraccitato luogo il filosofo) verso le cose prive di sentimento, ma solo un amore che nelle scuole appellasi di concupiscenza, cioè quello con cui s'amano i beni opportuni allo stesso amatore, o all'altre persone da lui con affetto d'amicizia dilette.

Due fondamenti mi sovvengono per contraddirvi, il Saraceni soggiunse. L'uno,

(1) *Cap.* 1.

che voi dianzi diceste, in questo differenziarsi le sostanze generalmente dagli accidenti, che le prime sono quella parte di ciascuno individuo, in pro della quale opera la natura particolare. Adunque dalla natura esercitasi amor di benevolenza verso tutte le sostanze insensate ancora; non essendo altro un cotal amore, che un'inchinazione al pro ed al bene della cosa amata.

Il secondo si è, che nella università de' corpi ritrovansi tant'erbe nocive o moleste, senza cui certamente sarebbe più felice la vita degli animali. Per tanto come può essere che la fabbrica di tai lavori sia ordinata dalla natura a beneficio dell'animale?

Capitolo XII.

In qual sentimento sia vero ciò che dicono i filosofi, che la sostanza, i fini, gli accidenti e le operazioni sono mezzi rispetto alla natura.

Ingegnerommi di soddisfarvi nell'una e nell'altra difficoltà, rispose il Querengo.

Quanto alla prima, sapete ch'io non distinsi la natura particolare dall'univer-

sale come due personaggi diversi, ma come un solo ch' eserciti due generi di funzioni. Ricorriamo agli esempi, che servon quasi di stelle nella notte delle più oscure quistioni. Certo è che 'l buon freno nulla è desiderabile per se stesso, ma per l'utile che apporta in regolare il cavallo. E tuttavia l'arte fabbricatrice de' freni dicesi aver per suo fine totale il freno, perch' ella co' suoi precetti non s'avanza più oltre, benchè il cavaliere che compera il freno, il comperi solo per l'uso di maneggiare il cavallo.

Il freno per tanto di sua natura è puro mezzo, ma, paragonato con quell' arte che nella fattura di lui si ferma, chiamasi fine. Or fingiamo che un istess' uomo sia frenaio ed insieme dilettisi di cavalcare, e che perciò formi ad uopo suo propio un buon freno. In tal caso il freno rispetto a quell'uomo assolutamente non potrà dirsi fine, ma puro mezzo; tuttavia rispetto a lui in quanto frenaio dovrà nominarsi fine, perch' egli come frenaio non estende l'opera sua più avanti che all' architettura del freno. Applichiamo la similitudine al caso nostro. Un fiore od un pomo non sono ama-

bili per se stessi, ma solo in grazia delle nature conoscitrici a cui rechino giovamento o sollazzo. Tuttavia chiamerebbonsi fine, paragonati ad un'arte che gli sapesse comporre. Trovasi verun artefice perito in quest'arte? Trovasi, ma non altri che Dio. Ed in quanto egli amministra quest'arte, ha il nome di natura particolare. Perciò il fiore o 'l pomo vien detto fine della natura particolare, benchè sia mezzo, se lo paragoniamo alla natura universale ed a Dio, in cui amendue questi uffici sono congiunti. Più oltre, noi veggiamo che gli accidenti del fiore ovvero del pomo tanto son custoditi o risarciti da questo artefice e da questa natura particolare, quanto rimane in quella materia l'esser di fiore o di pomo: ma quando poi que' corpi degenerano in altra cosa, tosto veggiam farsi in essi un cambiamento grandissimo d'accidenti, senza che alcuna virtù da poi si sforzi di riporgli nello stato primiero. Quindi si piglia occasione d'applicar qui con metafora il nome d'amor di benevolenza. E la simiglianza, ch'è fondamento della metafora, consiste in ciò. Intanto si desidera l'esser de' beni, in quanto è allor viva e può go-

derne quella persona *a cui* eglino vengon desiderati: sicchè ella dicesi amata con amor di benivoglienza, cioè come fine *al quale*, e quei beni con amor di concupiscenza, cioè come mezzi o pur come fine *il quale*. Or così veggiamo che la natura non si studia di mantenere o di risarcire le propietà del giglio, per cagion d'esempio, se non quanto dura l'esser di giglio. E però facciamo il traslato, e diciamo che ella opera verso il giglio con amor di benivoglienza, e verso le propietà di lui con amor di concupiscenza. Benchè, se riguardiamo poi la natura universale, forse al contrario la sostanza sia mezzo in ordine agli accidenti che scaturiscon da lei; però che questi più immediatamente giovano e ricreano le cose conoscitrici, le quali con vero amor di benivoglienza sono amate da Dio e dalla natura universale. Ed in questo senso ha luogo il detto famoso d'Aristotile, che tutto l'essere è pel fine dell' operare. Poichè ben è vero che l'operazione dalla natura particolare vien esercitata per mantenimento dell' essere, e così veggiamo per natura distribuite a qualunque cosa quelle operazioni che son atte a conservarla nell' indivi-

duo o ver nella specie; ed in questo modo piuttosto l'operazione è mezzo, il qual riguarda l'essere come fine: è vero, dico, tutto ciò; nulladimeno la natura universale, che tutto lavora in profitto delle cose conoscitrici, ordina l'essere de' corpi insensati per mezzo alle operazioni loro, come a quelle che più da vicino recan soccorso e ricreazione alle sostanze dotate di conoscimento.

Anzi non pur l'essere delle cose insensate, ma il nostro ancora può chiamarsi indirizzato dalla natura universale alle operazioni, le quali nondimeno son anche desiderate da lei come bene del nostro essere, amato da essa con amor di benevolenza, dove le operazioni amansi da lei con solo amor di concupiscenza. La ragione di ciò è, perchè nell'esser nostro posson considerarsi due cose. L'una è il ricever egli perfezione dall'operazioni sue. Ed in questa considerazione egli è amato dalla natura con amor di benevolenza e come fine *al quale ;* e però l'operazioni, che son fine *il quale,* diconsi fatte in grazia di lui. L'altra cosa, che può considerarsi nell'esser nostro, è la virtù di produrre quelle

medesime operazioni a se profittevoli. Ed in questa considerazione egli è mezzo per operare, come sarebbe appunto una esterna cagione da lui distinta che tali effetti a lui giovevoli partorisse: consistendo il concetto di mezzo in esser una virtù di produrre il fine, prodotta da cagion superiore per vaghezza del fine. Ed è certo che non pur l'essere delle sostanze insensate ma delle nostre eziandio è prodotto della natura universale, perch'ella il vede opportuno a far noi quelle operazioni di cui essa è vaga. Sotto questo concetto adunque l'esser nostro è dalla natura ordinato all'operazione, come ogni mezzo è ordinato al suo fine.

Capitolo XIII.

Non sempre il fine esser più nobile del suo mezzo.

Un sol dubbio mi resta, replicò il Saraceni, per esser appagato in questa prima difficoltà. Se le operazioni e gli altri accidenti son fini, e la sostanza insensata è puro mezzo in risguardo della natura universale, adunque gli accidenti e le opera-

zioni saranno cose più eccellenti che la sostanza: poichè da una parte il fine è più pregiato del mezzo nella stima dell'operante, e dall'altra parte in Dio l'ufficio di natura universale è superiore a quello di natura particolare; e però la nobiltà degli oggetti vuol regolarsi più dalla stima che egli ne fa conforme al primo ufficio che conforme al secondo.

Udite una osservazione che non vi dispiacerà, il Querengo rispose. Non sempre il mezzo, benchè tale che non abbia se non la bontà di mezzo, è meno stimabile del fine con cui lo mettiamo in competenza, ma sol quando non è mezzo opportuno se non per quell'unico fine. La moneta senza dubbio non è stimabile, se non per esser mezzo all'acquisto degli altri beni; nè però è meno stimabile che ciascuno degli altri beni, i quali per suo mezzo si acquistano. Che se ciò fosse, mal saggi sarebbon tutti i venditori, non essendo altro la vendita che un cambio degli altri beni in moneta. E pure la vendita è contratto uguale, approvato da tutte le leggi e dall'uso d'ogni repubblica. Perchè ciò adunque? Perchè quella moneta è un mezzo efficace non solo

in ordine a quel bene che allora con lei si permuta, ma in ordine ad altri beni eziandio; essendo ella virtualmente ogni cosa, come dice Aristotile. Parimente la pianta non è prezzata se non per esser mezzo all'ottenimento del frutto. E con tutto ciò il pregio della pianta supera quello del frutto: perchè la pianta non sol è mezzo al godimento di quel frutto particolare che con lei si paragona, ma di nuovi e nuovi frutti ch'ella può generare per lunga serie d'annate. Nel resto se una moneta non fosse abile se non all'acquisto di tale e di tanta merce, e se una pianta non avesse fecondità se non di produrre un sol pomo, più stimabile certamente saria quella merce e quel pomo, che la moneta o la pianta. Or la sostanza è più nobile e più pregiata delle sue operazioni e de' suoi accidenti, perch'ella è quasi una pianta che rende questi per frutti, e ciascun di quei frutti presto consumasi: mentre la pianta riman viva e ne produce continuamente de' nuovi. Parlo qui della sostanza insensata; poichè le sostanze conoscitrici per altra ragione sono più nobili, non solo di ciascun accidente particolare, ma di tutta la moltitudine e

degli accidenti e delle potenze insensate, cioè perch'elle son capaci di godimento, e possono venir amate dalla natura con amor di benivoglienza. Ma di ciò appresso più lungamente.

Capitolo XIV.

Come, se il tutto è generato dalla natura in grazia delle cose conoscitrici, sieno al mondo tanti oggetti lor dispiacevoli e nocivi.

Passo alla seconda difficoltà che mi proponeste. E vi domando, se gli orti di questa villa stimeransi tutti piantati in grazia del padroue, benchè ci sieno molti fiori nè odorosi nè salutiferi, quali sono i tulipani, ed altri più ricercati e più pellegrini.

Certo sì, rispose allora il Saraceni, perchè quei fiori, se non giovano al padrone per altro, almeno gli porgon diletto agli sguardi.

Quali credete voi, soggiunse il Querengo, che sieno capaci di maggior diletto, gli sguardi dell'animo o quei dell'occhio? e qual però credete che sia maggior be-

neficio, il preparare a quelli, o a questi gradite scene?

Immantinente il Saraceni: intendo il vostro discorso, il quale in questa parte risguarda il beneficio dell'uomo solo, perch'egli solo è capace di specolare e di vagheggiar coll' ingegno queste invenzioni della natura. Ma non era maggior beneficio il produrre, in cambio dell'erbe velenose o pungenti, altre cose più salutevoli alla vita, ed ugualmente dilettevoli alla cognizione?

Era ancora maggior beneficio dell' uomo, sorridendo disse il Querengo, che nessuna cosa del mondo potesse nuocergli, che gli animali, le piante, i metalli, i cieli, gli elementi spargessero per lui sempre un nettare d'immortalità e di consolazione insieme. Ma non fu dovuto alla nostra natura ogni beneficio possibile, siccome non le furono dovuti occhi d'aquila, udito di lepre, odorato d'avvoltoi, intelletto d'angeli. Ma di ciò serbomi a dire quando esaminerò, se per l' uomo specialmente sia fabbricato tutto il mondo corporeo. Frattanto per confermar la proposizione da me stabilita, che 'l tutto sia costituito almeno

in grazia delle sole nature conoscitrici, non mi varrò di quel che talora avvisossi s. Agostino, cioè che le piante nocive o non fossero create o non fosser nocive se non dopo la trasgressione di Adamo ed in pena. Perciocchè dalle sacre lettere par che si colga tutte le piante esser germogliate dalla terra il terzo giorno in virtù della divina parola. E se forse nello stato dell'innocenza non offendevano l'uomo, questo fu per sovrannatural privilegio. Nel resto è certo che la spina per sua natura ha di pungerlo, e il nappello d'attossicarlo. Ma bene aggiugnerò con Basilio (1), contra una tale opposizione degli accademici, che non solo per dilettarci la cognizione io credo che sien generate della natura quelle piante da noi abborrite. Già ieri fu ponderato da voi che molte erbe pestilenziali a noi son vitali ad altri viventi. Lo stesso è credibile che in qualche maniera intervenga di tutte, cioè che tutte giovino in alcun modo alle sostanze conoscitrici, e che non v'abbia pianta sì perniciosa, che o non ci somministri col suo cadavero gl'istrumenti per

(1) *Hom.* 5 *in Hexaem.*

qualche opportuno lavoro, o non sia cibo nutritivo di qualche animale, o non consumi le mortifere esalazioni, le quali infetterebbono l'aria con danno de' mortali, o non condisca qualche efficace medicamento, o in somma non rechi alcun beneficio alla comunanza delle nature conoscitive.

Capitolo XV.

I bruti esser capaci di propio lor bene.

Esclusi già gl' insensati corpi dalla benevolenza della natura nel lavoro del mondo, rimane a dar il giudicio degli animali irragionevoli. Verso questi veramente non può darsi una perfetta amicizia, come quella che consiste nella vicendevole benevolenza palese ad amendue le parti e nella comunicazion de' segreti. Poichè nè i bruti possono riamare con vera benevolenza, che il bene altrui e non il propio riguarda come suo fine; benchè da qualche esempio de' cavalli e de' cani paia inferirsi il contrario, di che discorre Aureolo nel quarto delle sentenze; e molto meno per la loro stupidità son capaci i bruti dell'altra parte costitutiva dell'amicizia, cioè che loro sieno

comunicati gli arcani altrui (1). Nondimeno può esercitarsi ver loro un'amicizia dimezzata, in quanto può la volontà di qualcuno dal canto suo desiderare il ben loro, come ben loro, e così abbracciarli con l'affetto d'una caritativa benevolenza, quale abbiamo verso i bambini, che pur nè di riamare con disinteressata benevolenza, nè d'intendere i segreti sono capaci. Può, dico, esercitarsi un cotal amore verso i bruti, perchè in loro apprendiamo attitudine d'esser o consolati col bene o infestati col male, potendo essi e conoscere e dilettarsi e dolersi; nelle quali operazioni siccome riponiamo il bene e il mal nostro, riconosciamo e bene e male altresì in chiunque le partecipa.

Capitolo XVI.

Come s'intenda quella proposizione de' metafisici: ogni essere è bene.

Intorno a ciò che discorreste pur dianzi m'occorre un dubbio, disse allora il Saraceni: come può star che le nature insensate

(1) *Dist.* 49.

non sieno capaci di bene, mentre son capaci dell' essere, che pur dagli uomini è annoverato fra i beni. Certo, che ogni esser sia buono la cortina de' metafisici ad alta voce il promulga. Anzi Aristotile (1) nel passo ieri da voi allegato non dic' egli esser bene ciò che bramano le cose dotate di senso e d' intendimento, o ciò che bramarebbono se ne fosser dotate? e così non suppone che il bene convenga eziandio a ciò che di senso e d' intendimento non è fornito?

Io veramente, disse il Querengo, mi sottoscrivo a quel che l' altr' ieri divisava il signor cardinale (2), cioè che un essere vedovo di cognizione e d' allegrezza niente sia più desiderabile nè migliore che 'l dormire nel cupo fondo del nulla. Egli con acute ragioni provollo: ed io alcuna confermazione dianzi v' aggiunsi, allora che dimostrai nè benefico nè malefico riputarsi chi le cose insensate adorna, guasta, conserva ovvero distrugge. Vengo agli argomenti che mi proponete in contrario.

È vero che l' essere dee contarsi fra' no-

(1) 1 *Ret. c.* 5. *lib.* 2. *c.* 6.
(2) *Lib.* 1. *c.* 18.

stri beni, ma ciò è vero, perch' egli è fontana che naturalmente diffonde a noi più diletto che affanno, come ieri fu dimostrato; (1) là dove ancora provai che l'essere viene abborrito, non che amato dall'uomo, quando l'uomo è ridotto a tale che da questo già infetto fonte è costretto a ber più cordoglio che contentezza. Nè però io voglio affermare che l'essere sia puro mezzo non amabile per altro che per cagion del piacere. Anzi ogni piacere, come possesso di bene, convien che avanti di se qualche bene ritrovi posto. Perciò vi ricordo che alcuni oggetti son buoni congiunti con altra cosa loro proporzionata, ma per se soli nulla ritengono che inviti a desiderargli. Non posso recarne l'esempio ne' beni che in ogni rigore son fini; perciocchè, non avendo noi stabilito ancora se e quali sien questi fuor del piacere, ogni esempio che si recasse presupporrebbe ciò che avanti convien provare. Ma ne' mezzi gli esempi abbondano. Il viandante annovera fra' suoi beni ciascuna ruota della carrozza, ma non in guisa che una sola di quelle ruote fosse con alcuna fatica o spesa da lui procaccia-

(1) *Lib.* 2. *c.* 51.

ta, posto ch'ei disperasse d'accompagnarla con l'àltre. Se mancasse al mondo la polvere d'archibugio, ogni prezzo perderebbono appo il soldato i più fidati schioppi e le più fulminose bombarde che sappia formar l'industria degli artificiosi Alamanni. Per tanto l'intero oggetto che si brama dal viandante e dal soldato è la carrozza fornita d'ogni suo necessario arnese, e l'archibugio o l'artiglieria carichi d'ogni lor munizione. E tanto e non più è cara una parte di questi tutti, in quanto o si possiede o si spera l'altra.

Così l'intero bene dell' uomo è la vita beata, composta dell'essere e del piacere; ma le parti di lei non son beni se non in quanto s'uniscono. Or perchè l'essere può restare senza il piacere, già in lui si palesa chiaro questo difetto di compiuta bontà: per lo contrario non potendo trovarsi il piacere se non appoggiato all' essere, ostenta quello per tutta sua la bontà di cui egli è solo un ultimo compimento. Ma quel ch'ora accenno cercherò di spiegar abbastanza in più acconcio luogo. Torniamo all' essere delle cose insensate.

Il detto famoso de' metafisici da voi al-

legato: *ogni essere è buono*, è vero, ma non contrario alla mia sentenza. Perocchè non si afferma in quell' assioma che ogni essere sia buono a chi lo possiede, o che sia buono in ragion di fine. Per tanto concedo io che ancor i corpi insensati son buoni; altrimenti non potrebbono esser voluti senza inganno di cognizione, nè per conseguente potrebbono esser prodotti da Dio, che non è capace d' inganno, e non produce se non volendo. Ma non concedo che sien buoni a se stessi. Son buoni a Dio, son buoni alle sostanze conoscitrici amate da Dio: e ciò basta perchè Dio sia invitato a volergli.

Capitolo XVII.

Si espone un luogo d' Aristotile, e si scuopre una interessata maniera che usa l' uomo in nominar bene o male.

Riman ch' io risponda all' autorità d' Aristotile da voi rammemorata. Ed a questo fine conviemmi qui ponderare con diligenza il senso di quel suo detto. Due maniere mi sovvengono di spiegarlo. Una è, ch' egli per nome di *bene* intenda quivi non pur ciò che può esser oggetto di brama e di gau-

dio, ma ciò che sarebbe, se fingiamo che 'l soggetto fosse di cotali affetti capace. Or veggiamo che in tutte le cose abili a bramare ed a rallegrarsi ha innestato la natura una inchinazione d'esercitar questi affetti verso quel fine a cui elle furono da lei ordinate. E ciò saggiamente; perchè da tale inchinazione sono spronate a procurare un tal fine quand' è lontano, ed allettate a custodirlo quand' è presente. Adunque una simile propensione arebbe stampata nelle cose insensate, se ne avesser goduta l'abilità. E perciò chiamiamo lor bene l'esser in quello stato che loro assegnò la natura, benchè quello stato medesimo sia totalmente ordinato da lei al bene dell' Universo, e tutto l' Universo alla felicità delle creature conoscitrici. Anzi è consueta maniera di favellare il misurar la perfezione delle cose non tanto da ciò che loro tornerebbe più in acconcio, quanto dalla conformità col fine inteso dal loro artefice, eziandio dall'artefice umano, non che dall' artefice divino, ch' è la natura. Così diciamo che fu perfezionato quel sasso dallo scarpello del Bernino, da cui fu ridotto in una graziosissima statua. E pure ciò non ha fatto il Bernino,

se non tagliando d'intorno al sasso molti pezzi a lui simili di sostanza che gli stavano congiunti; la qual congiunzione meglio si conformava colla naturale inchinazione e col mantenimento del sasso. E la stessa misura eziandio usasi da noi nel divisare il bene degl' inferiori animali. Dicesi perfezionarsi dal cavallerizzo il cavallo, allora che il rende ubbidiente alla briglia ed alla bacchetta; e tuttavia più gioverebbe al cavallo il non apprender mai una tal disciplina, essendo principio di servitù la docilità in lui; che non diverrebbe schiavo, se non sapesse imparar l'ubbidienza di schiavo.

Per tanto nel parlar comune chiamasi bene e perfezion d'una cosa non ciò che giova al mantenimento ed alla giocondità di lei, ma ciò ch'eziandio con suo scapito la rende mezzo più acconcio al fine di quell'artefice, il quale vi ha lavorato d'intorno, cioè al beneficio dell'uomo, per cui sudano tutte l'arti. Ed a quest' usanza comune di favellare dovea conformarsi Aristotile, specialmente nella Retorica, professione che tutta è del popolo e della piazza, come ben disse M. Tullio (1).

(1) 3. *De fin. in princ.*

L'altra maniera di spiegar il predetto luogo d'Aristotile è più sbrigata. Egli dice: *è bene di qualunque cosa ciò che appetiscono o tutte le nature che hanno senso, o quelle che hanno intelletto, o ciò che appetirebbono se l'avessero;* ma queste ultime parole *se l'avessero*, possono riferirsi probabilmente al solo intelletto; cioè, che sia bene degli animali (non delle nature insensate, di cui nulla ivi ragiona) o tutto ciò che invoglia il loro appetito, o sol quello che sarebbe da lor bramato, se avessero intelletto e discorso.

Capitolo XVIII.

Il mondo è fatto anche in grazia de' bruti: tuttavia come sia vero ch' è fabbricato per l'uomo solo.

Non convien dunque il posseder propio bene alle nature insensate, ma bensì agli animali bruti, come dicemmo. E però verso di questi puossi da noi esercitare o virtù di mansuetudine in accarezzarli e consolarli amorevolmente, o vizio di crudeltà in oltraggiarli per inumano capriccio, secondo che il signor cardinale saggiamente inse-

gnonne (1). Ma se ciò è, non dovremo bandire una tal virtù da Dio e dalla natura: anzi questo medesimo affetto di mansuetudine tanto è virtuoso in noi quanto confassi col volere della natura. Dunque la natura altresì desidera in qualche maniera il pro delle bestie in grazia loro, e così le accoglie nel seno della sua benevolenza. E però nel produrle e nel preparar loro albergo e sostentamento, in somma nell'edificar questo mondo, ebbe anche per suo fine il ben loro.

Perchè dunque, se così è, diremo noi che 'l mondo sia fabbricato per l'uomo e non piuttosto per tutta la comunanza degli animali? il Saraceni soggiunse.

Dirollo, replicò il Querengo. Due maniere di fini ci lusingano la volontà. Alcuni son tali che per se soli arebbon efficacia di muoverla: altri sono come la spinta che dia un fanciullo a ben vasta nave da impetuoso vento portata, la quale spinta per se sola nulla moverebbe la gravità del vascello, ma congiunta con la forza del vento accresce pur un tantino al vascello la velocità del suo corso. Prendiamone questo esem-

(1) *Lib.* 1. *c.* 30.

pio. È mandato dal Pontefice un nunzio al re di Polonia. Grande è la fatica, la spesa, il disagio per la lunghezza del viaggio e per la diversità del clima. Nondimeno il desiderio di servir alla Chiesa e la speranza dell' onore e della mercede fanno divorar di buon grado tutte le difficoltà. Aggiugnesi a questi sproni una tal vaghezza di vedere gli alberi, che (s' è vera la fama) stillano l' ambra, e gli onagri o le gran bestie che dir vogliamo, merci ed animali famosi di quelle contrade. Così fatta curiosità non basterebbe per se sola a condur quel prelato con tanto incomodo in Polonia; ma, giacchè vel conducono altri rispetti, cagiona ch' egli alquanto di miglior talento imprenda il viaggio. Or alla natura dovea costar grossissima spesa ed infinito lavoro il divenire architetta di questo mondo. Tuttavia il produrre in esso un parto dotato d' intelletto immortale ch' eternamente ammirasse la sapienza di sì nobile artefice, e che ne traesse motivo di virtù e frutto di felicità sempiterna, fe parer leggiero ogni prezzo e di terra per albergarlo, e di piante e d' animali per pascerlo e per servirlo, e di cieli per cavar dall' aridità

del suolo tanta copia di parti a beneficio di lui. Ma quando l'uomo non fosse dovuto nascere, non sarebbe già convenuto che macchina così grande s'edificasse per creature incapaci di meditare la bellezza di essa, di conoscere quindi l'artefice, d'operar virtuosamente, di sollevarsi dal nulla se non pochi anni, che vuol dire un momento in paragon della eternità. Nondimeno, dovendosi alzare questo real palazzo in grazia dell'uomo, tanto più di buona voglia la natura vi pose le mani, mentre vide che insieme ne trarrebbon piacere tanti milioni d'altri animali, che in aria, in acqua, in terra con gl'influssi del cielo si produrrebbono. Quindi a ragione dicesi il mondo edificato per l'uomo solo; poichè per lui solo era pronta la natura di edificarlo; e per lo contrario, se non fosse stato con giovamento di lui, per tutto il volgo degli animali men degni non l'arebbe edificato.

Capitolo XIX.

Cercasi ragione che mostri il mondo esser fabbricato per l'uomo solo; e rifiutasi la comune.

Allora il Saraceni: la spiegazione è gentile; ma non so poi se altrettanto la proposizione a cui ella s'appoggia sarà robusta. Come sappiamo noi veramente che 'l mondo a nostr' uopo dalla natura sia formato, e non per altri disegni ch' ella non fu obbligata di palesarci? Qui pare che non a torto esclamino contra gli stoici gli epicurei: l'uomo, invaghito di se medesimo, si reputa la più bella e la più nobil cosa del mondo, e, facendosi giudice e parte, si dà la sentenza a favore sopra il dominio dell'Universo. Ma chi penetrasse nelle teste d'ogni animale, forse troverebbe in ciascuno un simile inganno per la sua specie. Sovviemmi un epigramma (1) di Gabria greco favoleggiatore, nel qual si dice ch' essendo scolpito in marmo un leone calcato dal piè d'un uomo, fu ciò rimproverato ad un vero leone, come argomento di mag-

(1) *Epig.* 1.

gior debolezza; a cui egli: se i leoni fossero scultori, quanti uomini tu vedresti similmente scolpiti! Forse nella stessa maniera, se i bruti filosofassero ed avesser le loro accademie, metterebbono per conclusione, che l'uomo insieme col rimanente del mondo è fatto per loro. So che i principii della fede favoriscon ciò che voi dite, ma vorrei sapere se oltre a ciò veruna fiaccola di lume naturale il palesa.

La ragione che suol portarsi, rispose il Querengo, si è: noi veggiamo che l'uomo trae giovamento o immediato o mediato da tutte le cose del mondo. Adunque tutte le cose del mondo son procreate per l'uomo, non potendo avvenire a caso ed oltre all'intenzione della natura quel che avvien sempre nell'ordine dell'Universo.

Allora il Saraceni: mi fu raccontato da un mago che intende il linguaggio degli animali aver le pulci in una loro accademia conchiuso con la stessa ragione appunto che 'l mondo tutto era creato in ben loro. *Noi*, dicevano, *caviamo utilità per la nostra produzione e nutrizione dall' uomo e molti altri animali, e ciò non di rado ma perpetuamente, e così per intenzione della natu-*

ra; dunque la natura gli ha generati per noi. Ma essi traggono utilità da tutto il resto del mondo. Adunque il resto del mondo è fatto per loro, e conseguentemente per noi, che siamo l'ultimo fine a cui eglino son dedicati. E 'l Querengo: questa pulce che mi ponete nell'orecchio, confesso che mi reca molestia, e mi costringe a provare la verità del mio detto con argomento sì gagliardo, che l'incanto del vostro ingegno nol possa trasformare in pulcino.

Capitolo XX.

Mostrasi con l' esperienza la incomparabile maggioranza dell'uomo sopra ogni animale.

Io pongo come primier fondamento che l'uomo è il più possente e il più eccellente d'ogni animale.

Mentre il Querengo volea seguire, trattennelo il Saraceni, e gli oppose. Di cotesta conclusione mostrossi non ben persuaso Plinio il vecchio (1) allora che dubitò, se la natura ver l'uomo fosse stata o ma-

(1) l. 7. *Hist. c.* 1.

dre più amorevole in deputarlo all'imperio di tutti gli altri animali, o matrigna più acerba in far ch' egli solo mendicasse dall'altrui sovvenimento ciò ch'essa liberalmente a tutti gli altri provede, il cibo, la veste, l'abitazione, in una parola, il durare in vita.

Se udirete la prova, seguitò il Querengo, riceverete per manifesto ciò che a Plinio parve dubbioso. Anzi Aristotile, miglior di Plinio nello spiare i segreti della natura, ci dà luce per intendere ch' ella non fu altrove con l'uomo madre più parziale che là ove sembrò a Plinio matrigna indiscreta, e che il far l'uomo bisognoso più che gli altri animali fu lo stesso che'l farlo signor degli altri animali. Qual è la cagione che l'uomo vince animali tanto più robusti di se, e fa opere tanto superiori alle forze d'ogni leone, d'ogni elefante? La compagnia. E per qual ragione egli è più compagnevole per natura che ogni altra specie d' animali? Dall' intelletto avvien ch'egli il possa, come dirò poco appresso; ma ch'egli il voglia avvien dalla insufficienza. Il nota Aristotile (1); e quindi bene

(1) *Polit. c.* 2

inferisce che 'l bastare a se stesso ripugna con l'esser membro della comunanza civile, e che può convenir solamente o ad una bestia o ad un Dio. Adunque fe la natura l'un uomo bisognoso dell'altro; acciocchè, necessitati ad unirsi tra loro, ciascuno avesse que' salutiferi sensi del buon vecchio Cremete, che tutte le cose umane riputava non aliene, ma propie, (1) e del generoso Catone, che giudicava d'esser nato non a pro di se, ma del mondo (2); in somma acciocchè si formasse quasi un composto delle forze di tutta la specie umana, col quale gli uomini a beneficio comune signoreggiassero l'Universo. Nè la natura è rimasta in ciò defraudata del suo intento. È l'uomo di fatto, com' io diceva, il più possente fra gli animali:, perchè tutti gli riduce ad esser suoi schiavi. È altresì egli fra loro il più eccellente, così perchè la stessa potenza è grande eccellenza, come perchè fa egli operazioni e lavori di gran lunga più maravigliosi, più vasti, più stabili che alcun di loro: oltre a ciò, perchè incomparabilmente gli supera nell'interno cono-

(1) *Terent. Heaut. in principio.*
(2) *Lucan. l.* 2.

scimento. E benchè il provar questo paia soverchio, per esser ciò approvato come evidente dal comun parere degli uomini; tuttavia, perchè taluno ha voluto recarlo in contesa, e ridurre questo comun parere ad inganno d'amor propio, m'accingo a mostrarlo così. È sopravanzato l'uomo da molti di loro nella gagliardia; è sopravanzato nella perspicacia di alcuni sensi: per tanto, come potrebb'egli e debellarli nel contrasto e passarli ne' lavori, se l'intelligenza incomparabilmente più acuta non gli fosse diamante per la difesa, fulmine per l'offesa e quasi magico istrumento per ogni più eccelso artificio? Ammiriamo, è vero, la sagacità d'alcuni animali, come dell'api ne' loro favi, delle formiche ne' lor granai, de' cavalli ne' lor balletti, delle colombe nelle loro ambascerie, de' cani, degli elefanti, le cui eccellenti industrie son riferite da Plinio fra gli antichi, dal Lipsio e dallo Scaligero fra' moderni. (1) Ma di ciò avviene come del senno, che ci fa stupir ne' bambini, non perchè egli sia molto,

(1) *Plin. l.* 8, *c.* 3, 4 *et* 5. *Lips. cent.* 1. *Ep.* 50 *et cent. singulari ad Italos et Hispanos Epist.* 59. *Scaliger. exercitat.* 224.

ma perchè anche il poco in quegli anni è raro e però mirabile.

Ingombra per l'ordinario una stolidità sì ottusa l'anime de' bruti, che in quella notte cimmeria ogni favilla di conoscenza viene a spiccar come un sole. Prendiamo i più rozzi de'Patagoni o degl'Islandi: prendiamo dall'altra parte le più astute scimmie e i più scaltri elefanti; e consideriamo se v'ha paragone d'ingegno fra l'opere di questi e di quelli. Qual nazione di bestie seppe giammai col suono formato da vari movimenti della sua bocca dipinger altrui chiaramente tutti i pensieri e tutti gli oggetti che può creare il braccio di Dio, o finger l'audacia dell'immaginazione, servendosi poi di questa espression vicendevole degl'interni pensieri per collegarsi con gli altri individui della sua specie, e per mezzo d'una tal confederazione minacciar con le fabbriche quasi assalto alle stelle, saccheggiar i tesori della natura sepolti nel centro, atterrar le torri e l'isole vive degli elefanti, e delle balene, e così render cattivi sotto alla sua padronanza avversari superiori cento e mille volte a se di statura e di forza? Eppure ogni più inetta barba-

rie d'uomini può vantarsi di queste prove.

Quando mai appresero i più accorti bruti di fecondar la sterile aridità della terra, e di cavarne a loro talento sì gran varietà d'erbe, di fiori, di legni, di frutti, facendola divenir a lor uopo dispensa di viveri, guardaroba di suppellettili, galleria di delizie? Eppure non v'ha sì goffa razza di uomini, che per mezzo dell'agricoltura ciò non ottenga. Che dirò sopra l'educazion de' figliuoli, sopra il reggimento delle famiglie, sopra le leggi, sopra i contratti? che dirò di tante arti, non per altro non più ammirabili, che per averle agevolate ed accomunate l'ingegno umano? Ma se alcuno si figurerà d'esser costituito nella terra, che fosse vota d'ogn'altro bene, salvo di quanto vi produce immediatamente la natura non collegata con l'industria, e penserà di bramare, non che altro, un coltello per gli usi umani, s'avvedrà con quanto costo d'ingegno siasi comperato dall'uomo un sì dozzinale istrumento; sicchè a ragione Virgilio ne fece difettuosa la prima età, dicendo:

Nam primi cuneis scindebant fissile lignum (1);

(1) 1. *Georg.*

e non meno a ragione il divino istorico in quel sì compendioso racconto de' natali del mondo volle consegnare alla fama il nome di Tubalcaino, perchè egli seppe esercitare ogni artificioso lavoro nel rame e nel ferro.

Lascio stare le professioni più liberali e meno volgate, delle quali tuttavia quasi ogni nazione è fornita; come fra le corporali la musica, la pittura, la scultura, il ricamo, l'architettura, la militare; e fra le intellettuali l'astronomia, l'aritmetica, la geometria, la fisica; discipline di sì sottile e di sì alta contemplazione, che l'intelletto in considerarle quasi non crede a se medesimo d'averle apprese. Vengan ora in contesa d'ingegno i granai delle formiche, le danze de' cavalli e le astuzie delle volpi: e ci avvedremo che solo il considerar quelle bestie per bestie ce le fece talora paragonare all'uomo; non avvertendo come non tutto ciò che per la rarità è più risguardevole, altresì per la maggioranza è più eminente; che, se ciò fosse, la pietra bolognese dovrebbe stimarsi più luminosa del sole, perchè il suo lume s'ammira più che il solare.

Vince dunque l'uomo di gran lunga gli altri animali nella potenza e nella sapienza; e così gli vince ancora nel diletto; poichè l'eccellenza del potere e del sapere sono gli oggetti del più veemente desiderio quando non s'hanno, e così anche del più soave diletto quando si godono.

Capitolo XXI.

L'uomo anche da' sensi trae più diletto che ogni animale. E discorresi sopra la natura de' sensi.

Anzi mi piace d'aggiungere che anche dal senso trae l'uomo una rendita di piaceri molto più ricca che ciascun altro animale. Nel tatto e nel gusto è certo; poichè in questi sensi l'uomo è più acuto di tutti loro, come i filosofi avvertono. Senza che, per mezzo dell'arte egli sa provvedersi più lautamente di sensibili giocondi, e di schermo da'sensibili ingrati. Negli altri sensi, in cui taluno de' bruti vince l'uomo in perspicacia, è sì leggiero il lor godimento, che ad Aristotile ebbe peso di nulla, mentre insegnò in più luoghi che dall'udito, dall'odorato e dalla vista non coglievano essi altro

piacere, che il palesarsi loro come vicino qualche oggetto gradito agli altri due sentimenti: in quella maniera che l'odore delle vivande conforta l'affamato goloso, mentre lo stesso odore molesta l'infermo nauseato. Così avvisossi Aristotile (1). E benchè varie sperienze mi persuadano che quei tre sensi non solo come annunciatori di vicino godimento agli altri due, ma per loro medesimi ancora porgano a' bruti animali qualche sollazzo, tuttavia così le accennate sperienze, come la ragione estenuano presso di me quel sollazzo a debolissimo grado. Veggiamo noi forse i cani, le scimmie, gli orsi e simili bestie familiari de' grandi mostrar quella vaghezza delle musiche celesti che per le regie stanze risonano, qual mostra l'uomo? Veggiamo in loro grand'attenzione, grand'applauso, gran voglia d'avvicinarsi? nulla per certo. Sicchè appena è più verisimile la favola d'Orfeo con le fiere e d'Arione col delfino, che d'Anfione co' sassi. Non credo che ad alcun di noi sia toccato di veder in veruna bestia ciò che dell'asino d'Ammonio riferisce Dama-

(1) *Eth. l. 3. c. 10. et sect. 28. probl. pen.*

scio (1), cioè ch'egli (contra il proverbio: *asinus ad lyram*) era sì vago delle canzoni, che, quantunque prima affamato, nell'ascoltarle si dimenticava del cibo.

Nè maggior curiosità osserviamo nelle bestie intorno agli oggetti visibili. Veggiamole forse mai vagheggiar curiosamente gli arazzi, le pitture, le statue, gli edificii di mirabil architettura, i giardini, le fontane, che son le scene più dilettevoli della vista? Anzi niente di miglior grado le vedremo abitar nelle gallerie de' principi, che nelle stalle.

Anche agli odori finalmente poco o nulla dimostransi affezionate. E di tutto ciò possiamo in un certo modo aver testimonianza da noi medesimi. Se ci ricorderemo di quella età che per l'imperfezione dell'intendimento dissomigliava meno alle bestie, osserveremo, che allora niente quasi ci compiacevamo di ciò che al gusto o al tatto non appariva giocondo.

Tale di ciò è l'esperienza intorno a' sensuali diletti degli animali che non hanno discorso. Ma con una tale sperienza s'ac-

(1) *Apud Photium* 242. *in vita* 2. *Isidori.*

coppia altresì la ragione. Non parlerò dell'odorato, del cui piacere l'uomo stesso fa leggier conto in paragone degli altri sensi: forse perchè il senso dell'odorato nè da una parte è necessario alla conservazion della vita, come il gusto e 'l tatto, nè dall'altra parte è opportuno all'acquisto delle scienze, come la vista e l'udito. E così numeriamo senza comparazione maggior copia d'arti e d'artefici dedicati a ciascuno degli altri quattro sensi che all'odorato. Discorrendo per tanto dell'orecchio e dell'occhio, dobbiamo notare come il principal godimento che da lor si raccoglie non consiste in ciò che a loro si manifesta, ma in ciò che l'interno conoscimento avverte per mezzo loro. Qual è il piacer della musica? È la proporzione de' suoni, così fra di loro, come di essi paragonati con le pause frapposte. Non consiste dunque mai una tal proporzione, e per conseguenza il diletto che ne risulta, ne'soli oggetti presenti, che solo vengono conosciuti dal senso esterno, ma parte nel suono e nel silenzio presente, parte nel suono e nel silenzio passato, fra' quali per mezzo della memoria il pensiero fa paragone. Or, essendo sì rozzo l'interior conosci-

mento de'bruti, non sa egli osservare e misurar queste sottilissime gentilezze che danno in Roma sì amabile tirannia sopra gli ascoltanti alle voci di Loreto e di Gregorio. Simigliantemente dove sta egli riposto il bello degli oggetti visibili? Senza dubbio nella proporzione delle parti, degli angoli, dei colori, e talora nella vivace imitazione di oggetti rassomigliati. Ma tutto ciò non può scorgere, se non forse oscurissimamente, l'anima de'bruti. Adunque per poco è ella incapace di ogni giocondità originata da questo senso.

Capitolo XXII.

Conchiudesi che l'uomo per verità e non per inganno d'amor propio stima sè più felice dei bruti. L'amor propio scema, non accresce l'opinione della propia felicità.

Ecco ch'io non vi porto deliri d'amor propio, ma evidenze di fondata ragione intorno alla nobiltà e alla felicità umana sopra tutti i mortali. Anzi avvertite che non suol esser effetto dell'amor propio lo stimarsi più beato, ma bensì più misero che altri non è. Quindi avviene che nessun è conten-

to del propio stato, e ciascuno esalta come più avventurosa la condizione altrui. Così non persuase mai l'amor propio ad uomo veruno che noi siamo più felici dell' intelligenze, cioè degli angeli, ma bensì a molti che siam più miseri delle bestie ed in sorte peggiore di chi non è nato. Ed è pronta la cagione per cui l'amor propio impicciolisce nell'opinione quella parte di felicità che si gode. Felice è colui che possiede beni proporzionati al suo merito ed appaganti il suo desiderio. Ogni meno da questo segno è un grado d'infelicità. Ora l'amor propio accresce la stima dei propi meriti ed allarga il desiderio de'propi beni. Adunque, benchè in tal modo accresca egli per una parte in noi l'opinione della nostra felicità, poichè ogni maggioranza di merito è bene desiderabile, e così è parte di felicità: nondimeno assai più la scema egli per l'altra parte, mentre fa che il ben posseduto ci paia minore del meritato e si provi minor del bramato, e così fa che ci sembri misto di cotanta miseria, quanta è la lontananza di esso ben posseduto da quell'altezza di bene onde ci riputiamo degni ed onde viviamo bramosi.

Capitolo XXIII.

S' inferisce che la natura fece il mondo per l'uomo. E confermasi dalla special potenza che gli diè di muovere e di collocare, nella qual potenza consiste il dominio.

Appare da quanto ho discorso che frutto incomparabilmente maggiore coglie l'uomo, che verun altro mortale, da questo mondo. E se ciò è, per l'uomo dunque principalmente il fe la natura. Chi non vede qual mancamento o di prudenza o di possanza sarebbe stato fabbricare il mondo in maniera, che più giovasse a coloro del cui giovamento meno l'artefice fosse vago? Come appunto se un architetto edificasse un palazzo in guisa che più ne godesse la famiglia inferiore, di cui egli per poco non prendea cura, che 'l signore, a cui pro l'architetto vi consumò l'industria e 'l pensiero.

Allora il padre Andrea: se me 'l concedete, vorrei apportar di ciò una breve ed evidente confermazione. Quel dominio de' corpi che sta nelle creature, consiste principalmente nella podestà di toccare il corpo signoreggiato e di corromperlo al-

tresì per mezzo del movimento o di esso o di altra cosa intorno ad esso. Poichè la sostanza corporea, come avvertì s. Tomaso (1), non ubbidisce alla spirituale in altro che nel movimento di luogo. E quindi è che gli angeli, l'anima nostra (anzi ancor quella dei bruti, che pur si solleva in qualche grado dall'esser puro materiale) altro non posson cagionar immediatamente a sua voglia ne' corpi che la collocazione. Ma per mezzo della collocazione operan di poi ogni altro effetto, essendo la vicinanza dell'agente col paziente (la quale altro non è che collocamento) l'ultima determinazione per introdurre nel secondo le qualità che 'l primo contiene.

Quell'animale dunque è signore di questo mondo, a cui la natura diè podestà di toccare, di muovere e di collocare a suo talento i corpi del mondo. Ora una tal podestà senza paragone è maggior nell'uomo che nelle bestie. Egli, avvalorato dell'arme potentissima della compagnia, come dianzi fu detto, spiana i monti, rivolge i fiumi, asciuga i mari, conduce le merci nate in

(1) 1. *Par.* *q.* 110. *art.* 2. *et* 3.

un mondo ad esser godute nell'altro, e rende a se ubbidienti le fiere; il che vuol dire collocarle dove gli piace, e farle muovere come gli piace. Adunque all'uomo, non alle bestie fu dato dalla natura il dominio del mondo.

Capitolo XXIV.

Dall' ultima ragione si cava che l'uomo non ha verun dominio de' corpi celesti, come de' terreni. E si decide una controversia proposta in un apologo da Demostene.

Dotta e leggiadra ugualmente è cotesta ragione, disse il Querengo; ma ella può forse recar contrasto agl'insegnamenti d'un valente vostro teologo, il quale tiene che l'uomo abbia qualche vero dominio delle stelle e del sole, in quanto può ricever da loro il lume e gl'influssi, e che a questo dominio non s'intenda rinunciato con qualunque più stretto voto di povertà religiosa. Di quest' ultima parte rendesi da lui egregiamente la ragione. Perchè, dic' egli, un tal voto priva l'uomo di quei soli dominii, per cui si distinguono i ricchi dai poveri fra i mortali: ma nol priva di que'do-

minii, che la natura fe comuni ad ogni fortuna d'uomini (1). Così filosofa egli. Ma se, come voi avvertite, il dominio consiste nella possanza di toccare, muovere, collocare e distruggere, non avendo l'uomo alcuna balìa di fare tali azioni sopra le stelle, non ha in esse verun dominio naturale. Avrebbelo, chi potesse, qual Giosuè, fermar il corso de' cieli a sua voglia. E parve che il nostro dottissimo poeta riconoscesse per tale azione in Giosuè uno speciale e miracoloso dominio, allora che di lui disse:

O fidanza gentil, chi Dio ben cole
Quanto Dio ha creato aver soggetto,
E 'l ciel tener con semplici parole (2)!

Nel resto il poter vagheggiar i corpi celesti e riceverne l'influenza, non è segno nell' uomo di maggior padronanza di quel che sia in ciascun di noi il potere o mirar la facciata leggiadra di qualche palazzo, o ricever caldo nella pubblica strada da un fuoco acceso nell' altrui legna. Per tanto i cieli possono ben chiamarsi fatti per ser-

(1) *Card. de Lugo de iust. et iure disp.* 6. *sect.* 1. *alii apud ipsum.*
(2) *Petr. c.* 2. *della Fama.*

vigio dell'uomo, ma non già sottoposti alla signoria dell' uomo. Nè trovansi per avventura nelle divine lettere a favor dell'umana specie quelle frasi di padronanza verso i corpi celesti che verso i terreni. Piuttosto vi leggiamo che il cielo al supremo signore, e la terra fu data ai figliuoli dell' uomo.

Aggiunse allora il Saraceni: forse da cotesto discorso potrebbesi trarre la decisione di quella lite favolosa che propose Demostene al popolo ateniese, allor che non volean udirlo parlare in difesa del già condannato Aristide, finchè, rimproverando egli loro in mezzo del gusto e dell' attenzione, che prestassero orecchie alle ciance e le negassero alle cause in cui si trattava la salute d'un cittadino, impetrò l'udienza con tale astuzia ,ed indi la vittoria con l'eloquenza.

Voi volete significare, il Querengo ripigliò, allor che, per aguzzar l'appetito all'orecchie nauseanti del popolo, egli propose che ad un Megarese (1) scolare in Atene, convenne tornare alla patria di mezza

(1) *Rodulph. Agr. l.* 3. *Dialecticae. c.* 3.

state. Or costui avendo preso a vettura un giumento e viaggiando col vetturale appresso che lo seguiva, si trovò in una rasa campagna saettata per ogni parte dagl'infocati raggi del sole; nè veggendo altro riparo, si pose alquanto a giacere all'ombra di quel giumento. Ma il vetturale gli s'oppose, allegando ch'egli avea ben affittata l'opera del giumento, ma non l'ombra di esso; e che però di tale ombra rimaneva il dominio a se, che ne volea goder in quell'arsura il conforto. Tal era lo stato della favolosa controversia proposta dallo scaltro oratore. In questa controversia dunque saggiamente voi avvertite che la sentenza doveva dipendere da' principii dianzi accennati, secondo i quali la ragione stava dalla parte del viandante; perciocchè in vigor del contratto avea egli comperato l'uso del giumento in quel giorno, e così potea egli per quel giorno muovere e collocare il giumento come gli piaceva. Dunque gli era lecito di fermarlo in un determinato luogo, senza che 'l vetturale potesse quindi rimuoverlo. Posto ciò, essendo per altro la via comune, gli era lecito parimente di collocar se stesso in quel sito che dal giu-

mento veniva ombreggiato. Nè poi rimaneva diritto alcuno al vetturale per discacciarnelo: poichè de' siti comuni non può esser legittimamente cacciato da altrui chiunque prima occupògli, mentre non impedisca il passo o altra comodità, che per legge o per consuetudine debba lasciarsi libera a tutti.

Capitolo XXV.

Si passa a cercare se 'l mondo sia fabbricato per gli angeli: e ragioni per dubitare se l'angelo sia più perfetto dell' uomo.

Ma per tornare là onde mi son dipartito, penso d' aver provato abbastanza che 'l mondo più a beneficio dell' uomo che degli altri animali sia generato. Segue ora di ricercare se anche per altre nature più nobili prodotto ei fosse. Presuppongo, secondo gl' insegnamenti di nostra fede, non esser i cieli corpi dotati di vita conoscitiva, quali forse gli giudicò Aristotile (1), e senza forse Origene, in ciò condannato dal concilio sesto generale. Che se (2) affermò s. Tomaso

(1) 2. *De caelo tit.* 13.
(2) 2. *Contra gent. c.* 70.

un tal punto non appartenere alla fede, ciò avvenne perocchè allora il canone della predetta condannazione non andava congiunto al volume di quel concilio, che ora si legge interamente riferito da Niceforo nell' istoria (1). Dunque dell' intelligenze sole, cioè degli angeli, tra le cose create può rimaner la questione.

Eglino senza dubbio son di nobiltà superiori all' uomo, come esenti dal dolore e dalla morte.

Interruppelo in questo luogo il Saraceni con dire: se gli angeli non adducessero migliori provanze della loro nobiltà sopraumana, io non di legggieri concederei loro la precedenza. Quanto al dolore, o parlate voi di quello che freme solo nelle stalle del senso e che propiamente vien chiamato dolore, o anche della tristezza che sale a funestar la reggia dell' animo. Della seconda quanto gli angeli sien capaci Lucifero il prova. E se dal primo son liberi, anche d'ogni sensibil diletto son privi. Nè reputo io quella libertà degna di comperarsi con questa privazione, giacchè voi ne provaste

(1) *Lib.* 17. *c.* 27.

che il viver degli animali è più accarezzato dal gusto che infestato dal tormento; onde nel rimanere senza ambidue è maggiore lo scapito che 'l guadagno.

Intorno poi alla morte, che altro è il morir degli uomini, se non un dispogliarsi del corpo e ridursi appunto nello stato degli angeli? Adunque o dobbiamo affermare che la condizione umana sia più avventurosa dell'angelica, o annoverare la morte non fra le miserie, ma fra le prosperità dell'uomo.

Capitolo XXVI.

Quale stima si debba fare della comune opinione

Piacemi, rispose il Querengo, l'ingegno vostro, che non lascia sopraffarsi dall'impeto della stima volgare, nè riverisce come certe quelle proposizioni, le quali non ci sono insegnate dalla natura, ma intruse da un tal concorde schiamazzo de' filosofi dominanti. Sono ridicoli certuni che gridano esser evidente e non bisognoso di prova ciò che hanno udito risolutamente pronunciarsi più volte da pochi maestri con cui

trattarono giovanetti, senza averne inteso talora pur il significato; quasi la parte del filosofo sia come quella del recitante, cioè di profferir francamente quelle parole che gli furo insegnate. Ma cotesta virtù che in voi lodo, può tal volta degenerare in un vizio dannosissimo al profitto, noiosissimo alla conversazione: questo si è l'appassionarsi contro il pubblico senso ed aver una superba vaghezza non solo di giudicare ma di condannar la moltitudine de' letterati. Voglionsi dunque in ciò imitar i giuristi, che nelle controversie gravi nè ricevono la fama comune per sofficiente prova, nè le tolgon l'autorità di gagliarda presunzione.

Vedrete che i due argomenti da me recati per la maggioranza degli angioli sopra gli uomini riusciranno efficaci.

Capitolo XXVII.

Dall' esser l'angelo privo di senso e così d'ogni sensibil piacere e dolore, si raccoglie che egli è più felice dell' uomo.

Esaminiamo il primo. Due sorti di piacere possiam distinguere ne' sensi. Il primo consiste in quella notizia del vero, che le

cognizioni loro ci portano. E così Aristotile nel principio della Metafisica provò quel suo famoso dettato: *ogn' uomo è vago per sua natura di sapere*, con l'amore appunto che abbiamo naturalmente ai sensi e più di tutti all'occhio, per essere egli conoscitore di oggetti più numerosi e più vari che gli altri quattro. Ma sopra questo desiderio di sapere converrammi oggi riparlare ad altro proposito. Il secondo piacere che si fugge dal senso, scaturisce dall'unione con qualche oggetto amico alla vita: e conviene specialmente al gusto ed al tatto, al ministerio immediato de'quali par che la vita sia data in cura. Anzi, se riguarderemo con sottigliezza quei diletti distinti dalla letizia dell' imparare, che non pur nell' odorato, nell' udito e nell' occhio, ma nel senso istesso del gusto si partoriscono, ritroveremo che dal tatto unicamente son regolati, il quale è il primo fondamento della vita sensitiva. E così quel cibo suol esser gustoso che ha qualità giovevoli al tatto dell' animale; quella musica è gioconda, quel fiore ha gentil fragranza, quello splendore ci ricrea, che col regolato movimento dell'aria, o con l'esalazioni mandate

alle nari ed al cerebro, o con gli spiriti i quali fa concorrer nell'occhio, cagiona toccamenti piacevoli in quelle parti. Se questa seconda maniera di gusto sia maggior che la doglia dell'animale, non è certo appresso di me; poichè tali gusti che appartengono al tatto non sono altro o quasi altro che medicina di doglia. L'avvertì Platone (1), e confermollo Aristotile (2), il quale aggiunse che eglino son più veementi degli altri diletti, perch'è propio delle medicine l'esser veementi, e che i biliosi più d'altri ne sono ingordi, perchè vorrebbono medicare quella molestia, onde l'acrimonia della bile perpetuamente gli rode. Or, se ciò è, siccome ciascun torrebbe per miglior patto il non ammalar giammai che il goder la soavità dell'alleggerimento dal male per la virtù dei rimedii, così per avventura saria più desiderabile l'esenzione da qualunque doglia di senso che l'abilità di medicarle col diletto.

Ma che che sia intorno a ciò, almeno il dolore mostra, se non costituisce, la infe-

(1) *In Philebo.*
(2) *Vide 7. Eth. præsert. c.* 14.

riorità dell' umana sorte all'angelica. Onde proviene ogni dolore? Non altronde che dal mancamento di qualche necessario bene. Però l'amore veemente, come quel che ha una certa virtù di rendere necessario, almeno nell'opinione, l'oggetto amato all'amante, l'addolora quando n'è privo. E quindi vuole Aulo Gellio (1) che gli amici fosser chiamati *necessarii* e l'amicizia *necessitudo*. Adunque il soggiacer l'uomo al dolore per cagion degli oggetti sensibili, ci fa vedere il bisogno ch' egli ha di loro. Al contrario l'angelo da una parte non è incapace di dolersi per difetto di cognizione, come la pietra, e dall'altra parte non si duole naturalmente per la presenza o per l'assenza d'alcun oggetto sensibile. Adunque nè quella nè questa è necessaria per lui. Egli per tanto è men bisognoso dell'uomo: ma se men bisognoso è ancor più felice; essendo la felicità una piena sofficienza che di niente abbisogna. Ecco che il dolor sensibile dato all' uomo e non all'angelo è segno che il primo gode minor felicità del secondo.

(1) *Lib*. 13. *c*. 3.

L'altra maniera poi di piacere che ne vien donato dal senso, in riguardo solamente alla notizia degli oggetti, non è quella a cui è opposto il dolor sensibile, ed è assai più abbondante nell'angelo, la cui scienza vince di gran lunga e per vastità e per evidenza l'umana. Ma di ciò nel secondo argomento, tratto dall'esser l'uomo e non l'angelo soggetto al morire, del quale argomento già m' accingo a parlare.

Capitolo XXVIII.

Come la mortalità dell' uomo il provi men felice dell' angelo. E si mostra che naturalmente all' anima sarebbe men dilettevole lo star disciolta dal corpo che lo starvi congiunta.

Giacchè l'anima fu sposata dalla natura col corpo, è mestier confessare ch' ella ne riceva profitto: poichè la natura non fu mai pronuba infausta, nè inventò mai unione che fosse non utile ma nociva alle parti, almeno alla parte più nobile e più amata da lei, qual senza dubbio è l'anima nell'umano composto.

E se altrimenti filosofassimo, verrem-

mo a sdrucciolare nell' error de' platonici e poi di Origene, che per carcere penale dell' anima riconobbero il corpo.

Più innanzi: un tal profitto, il quale risulti all'anima dall' annodamento col corpo, in altro non può consistere che nelle immagini degli oggetti, le quali per mezzo degl' istrumenti corporei nell'anima son introdotte. Adunque la morte nuoce all' anima naturalmente, spezzando questi cinque come canali che di nuove e nuove contezze la irrigavano perpetuamente, e facendola rimanere con quelle notizie sole, che nel tempo della vita i sensi le presentarono. Tale è la sentenza di rinomati peripatetici e di teologi chiari sopra lo stato che arebbe per vigor di natura e senza l'innalzamento della grazia soprannaturale l'anima disciolta dal corpo; se non quanto Iddio, come governatore della repubblica ragionevole, benchè non ci avesse graziosamente adottati e fatti capaci del suo cospetto, dovrebbe tuttavia non sol punire l'anime de' malvagi, ma guiderdonare quelle de' buoni, nè con altra mercede più conveniente che con arricchire il lor peculio intellettuale, oltre a quello che avesser fruttato i sensi nella

brevità della vita. Nel resto io mi fo a credere per l'accennate ragioni che le anime naturalmente arebbono men gioioso stato dopo il divorzio dal corpo che per l'innanzi. E mel conferma quell' orror naturale che tutti proviamo al morire; del quale orrore nessuna briglia più forte seppero ordire i legislatori per frenar la baldanza dell' anime scellerate da' misfatti più pestilenti alla pubblica felicità. A questa ebbe l'occhio, siccome io credo, quel perspicacissimo cieco, allor che, rassembrandosi avanti ad Ulisse (1) per incanto di Circe l'anime defunte de' Greci, e fra loro come signoreggiante l'ombra d'Achille, cominciò Ulisse ad esaltar la sorte di quell' anima grande che dominava fra gli spiriti di tanti eroi: ma con amaro viso Achille risposegli ch'ei torrebbe piuttosto di servir ad un mendico villano tra' vivi, che regnare fra tutte l'ombre de' morti.

Già vedete cadere quel presupposto da voi portato, che la morte per natura converta gli uomini in angeli. Poichè gli angeli, essendo intelligenze non ingombrate

(1) *Hom. Odyss. l.* 11.

dal corpo, ricevono per altra via più spedita i simulacri delle cose, e più vivaci e più belli che a noi non gli pinge il fangoso pennello del senso. Essi, non per breve giro d'anni, siccome noi, ma per quanto s'allarga l'eternità, riscuotono uno stipendio opulento di nuove e nuove contezze dagli oggetti che sopravvengono, nè per gli occhi loro si cala il velo giammai di questa scena sì varia e sì dilettosa, di cui all'uomo per brev'ora è conceduto naturalmente il rimanere spettatore.

Capitolo XXIX.

Il mondo non è formato per gli angeli ma per gli uomini.

Ma bench' io abbia mostrato, se non m' inganno, che gli angeli sieno più eccellenti dell' uomo, non mi persuado però che 'l mondo corporeo ad essi più principalmente che all'uomo fosse ordinato dalla natura.

A fine di mostrar ciò, mi fa mestier di provare due proposizioni. L' una, che l' uomo stesso non è prodotto in beneficio degli angeli, onde ciò ch'è fabbricato per l'uomo,

possa dirsi in tal guisa fabbricato per loro come per fine più remoto, e così primiero nella intenzione dell' artefice.

L'altra proposizione si è, che nè meno immediate sieno i corpi irrazionali fabbricati più ad uopo degli angeli che degli uomini.

Comincio dalla prima, e così discorro. Se l'uomo fosse creato per servigio dell'angelo, o ciò sarebbe per supplire con l'opera sua a qualche bisogno delle nature angeliche, o per esser dilettevole oggetto alla loro intelligenza. Il primo non si verifica; mentre piuttosto gli angeli, secondo la famosa opinione, volgendo i cieli, s'impiegano per le necessità dell'umana condizione. Nè meno il secondo par verisimile. Il provo così. È verisimile, quand' altro argomento non dimostra il contrario, che ciascuna cosa per intenzion di natura sia indirizzata, come a fine principale, al maggior bene ch' ella cagiona. Or è maggior bene l'innalzarsi di pianta dal nulla un animo ad eterna felicità, che l'aggiugner la cognizione d'un tale oggetto ad un angelo, per altro già bastantemente felice. Adunque il primo, cioè il beneficio dello stes-

s'uomo, e non il secondo, cioè l'utilità dell'angelo, fu in ciò il massimo fine della natura. Consideriamone il paragone in qualche manifesto esempio. Ha un re due cavalieri nella sua corte disuguali di grado e così di stima presso il padrone. Onora egli l'inferiore d'una nuova dignità, della quale quei che vengono favoriti son tenuti di porgere un certo picciol regalo all'ufficio posseduto dall'altro maggior cavaliere. In tal caso al pro di cui ci parrà verisimile che nella predetta elezione il re in primo luogo intendesse? Certo non del più amato, non del più degno, ma dell'altro amato anch'esso, degno anch'esso, ed assai più altamente beneficato in quella deliberazione dal principe. Così, benchè l'uomo sia men degno e men diletto dalla natura che l'angelo, tuttavia è degno e diletto anch'egli da lei; onde in quelle azioni che sono incomparabilmente più profittevoli all'uomo che all'angelo, il primo più che il secondo vorrà credersi fine della natura.

Preparavasi il Saraceni ad aprir la bocca in sembiante di chi vuol contraddire, quando il Querego: m'indovino ciò che intendete d'oppormi. Volete dire, che nella

creazione ancora de' bruti, e specialmente de'meno utili a noi, è maggiore il ben loro che il ben dell' uomo; e nondimeno dianzi affermai che al pro dell'uomo ebbe il primo rispetto quel gran maestro che gli compose.

Allora il Saraceni: se così felice sarete nel rinvenir la risposta, come foste in avvisarvi la opposizione, prestamente io rimarrò soddisfatto.

Arete notato il mio discorso, continuò il Querengo, che la proposizione ond'io trassi che l'uomo non fosse creato in grazia dell' angelo in sostanza fu questa. *Qualora due personaggi sono amendue meritevoli ed amendue diletti, benchè inegualmente, da un terzo, ed egli fa un' azione incomparabilmente migliore al manco meritevole ed al manco diletto che all' altro, deesi creder fatta principalmente in grazia e ad uopo di quello.* Ma nel caso che voi m'opponete mancano due delle sopraddette condizioni. L'una è, che il giovamento de'bruti, quando si generano, sia incomparabilmente maggior che dell' uomo. In ordine a quel tempo che i bruti vivono, è forse ciò vero. Ma che? assaggian essi un picciolo sorso di vita, là dove l'uomo gode la cognizione, ch'egli ha

di loro una volta, per tutta l'eternità. Onde non può dirsi che quel breve maggior profitto ecceda incomparabilmente quest'altro eterno, benchè minore.

La seconda circostanza che non si adatta al presente caso, è l'esser meritevole e ben voluto dalla natura l'un di quei due paragonati fra loro, il quale in fatti maggior beneficio raccoglie. Ama sì la natura in qualche modo anche i bruti, come più volte si è detto, ma con sì fredda affezione, che per se stessa rimarrebbe sempre infeconda. Or la mia proposizione ha luogo là dove sia un amor caldo e vigoroso. Dimostriamo ciò con gli esempi.

Si propongono il carnevale in Roma sontuosi palii a' più fortunati nel corso. Questi palii senza dubbio si espongono con utilità maggiore de' concorrenti e de' vincitori che degli spettatori. Gli uni e gli altri sono in qualche modo benvoluti dal principe, ch'è l'autor della festa. Tuttavia nessuno dubiterà ch'ella non sia ordinata principalmente al diletto de' secondi. Per qual ragione? Perchè gli spettatori son tutto il popolo, il quale dal principe è stimato singolarmente, essendo il principe

stesso instituito per utilità del popolo, nè godendo egli il principato se non per voler del popolo: dove i vincitori o i concorrenti sono pochi uomini vili nè conosciuti determinatamente dal principe. Onde non è credibile che per loro rispetto la solennità di que' giuochi si destinasse.

Restami ora il mostrare l'altra parte che vi promisi, cioè che le fatture inferiori all' uomo non sieno immediatamente ordinate dall' autor del mondo a questo principal fine di far teatro dilettevole agli angeli. Ma per mostrarvi ciò non mi fa mestiero di cercar nuove ragioni. Bastami d'applicarvi quelle onde poc' anzi mi son valuto. Il mondo corporeo è necessario, non che utilissimo, agli uomini, e vedesi fabbricato con arte immensa, tale appunto quale egli ad uso degli uomini si richiedeva. Gli angeli d'altra parte senza di esso potevano goder vita e felicità, nè a loro più questo che un altro mondo si confaceva. Chi dunque non crederà che il mondo dal suo grande architetto ad uopo degli uomini sia principalmente formato? Nè la forza che gli angeli hanno vie più che l'uomo, di muover lui e tutte l'altre creature corporali, di-

mostra in essi un dominio supremo de' corpi, come a prima vista parrebbe secondo i principii già stabiliti. Imperocchè veggiamo che l'uomo esercita bensì egli liberamente una tal potenza di muover le cose inferiori a suo gusto e profitto; ma gli angeli non si vagliono di questa virtù, se non in que' moti che giovano all' uomo istesso. Onde possiamo inferire che dall' autor della natura fosse limitato agli angeli l'uso libero di tal potenza.

Capitolo XXX.

È ingiurioso a Dio l' affermare che le creature sien puri mezzi di cui egli sia il fine.

Abbiamo fin qui preso lite con le creature: viene ora in giudicio il Creatore. Contra un tale avversario come si potrà vincere? Anzi, come si potrà non vincere? Egli stesso cede volontariamente alla lite, e stima suo pregiudicio il riportarne vittoria.

Pensò taluno che nessuna cosa creata passi i cancelli di puro mezzo in ordine a Dio. Egli è di tutte le cose l' ultimo fine; or quanto innanzi all' ultimo fine s' incon-

tra, tutto esercita la servitù di mezzo; benchè avvenga in ciò come ad alcuni feudatari, che, per esser lontani dal lor supremo, sono stimati principi liberi. Così alcuni mezzi, il cui fine è assai remoto nell' effetto e ignoto nell' apparenza, ostentano il nome e la perfezion di fine.

Così discorrono alcuni. Tuttavia è certo che non pure il mondo non è mezzo rispetto a Dio; ma che alla grandezza istessa di Dio è ingiurioso l'affermarlo. Altro non è il mezzo che cagion del fine. Adunque tanto è inferiore alla divina eccellenza l'esser termine Iddio d'alcun mezzo, come l'esser effetto Iddio d'alcuna cagione.

Altri più avvedutamente affermarono che ogni creatura sia mezzo, non in ordine all' esser di Dio, ma in ordine al gaudio di Dio. Ciò nondimeno rifiutasi con la dottrina, più volte da noi confermata, che ogni gaudio debba trovare innanzi di se un bene di cui si rallegri, e però avanti al gaudio di Dio convien che a Dio si rappresenti già posto in essere qualche suo bene. Onde non può un tal gaudio aver per oggetti i semplici mezzi, che non propiamente son bene, ma cagioni del bene.

Capitolo XXXI.

Per veder se Dio sia unico fine al quale, *e 'l mondo* fine il quale, *si considera se le cose esterne possono esser bene in ragion di fine, e specialmente l'amor altrui.*

Può restar dunque solamente quistione, se Dio sia unico fine *al quale* di tutte le creature, non per altro create che per esser beni del Creatore. Dissi *unico fine al quale;* perciocchè esser egli *fine al quale* in alcuna maniera di ciò ch' ei fa, non è controverso. Vogliono alcuni che nessuna cosa esteriore debba chiamarsi vero bene e vera perfezione altrui. E se ciò intendesi di quel bene che è parte essenziale della felicità, la proposizione sta salda e vien approvata da Aristotile (1). Ma se prendiamo il nostro bene più largamente per tutto ciò che senza inganno d'intendimento s'appetisce, non può negarsi ch' egli anche fra le cose esteriori non si diffonda. Varrommi a provarlo d'una regola sottile che 'l signor cavaliere ne divisò l'altro giorno per trovar

(1) *Eth. c. 8. et alibi saepe.*

se la bellezza rispetto al vagheggiatore sia bene propiamente, cioè in ragion di fine, o impropiamente, cioè come puro mezzo.

Quella cosa, diceva egli (1), è bene in ragion di fine, senza cui l'animo non rimarrebbe pago, quantunque tutti gli effetti di lei altronde fossero cagionati: poichè un tal non appagarsi per tutto il resto mostra chiaro, che quella cosa non in grazia de' suoi effetti, ma per suo pregio è desiderata.

Ora in due cose estrinseche io trovo una tal propietà di fine, cioè nell' amore, e nell' onore.

Non v' ha chi non ami d'esser amato, eziandio da coloro il cui amore non è fertile d'alcun frutto. Fu pazzia quella degli epicurei, che avvisaronsi consister tutto il bene dell' amicizia nell' utilità vicendevoli che gli amici ne traggono. Propongasi a qualsivoglia di goder quelle medesime utilità, ma con sapere ch' ei non possiede con interna benivolenza il cuor di veruno: tosto gli diverranno insipide, nè consenti-

(1) *L.* 1. *c.* 45.

rà d'annoverar se medesimo nella schiera de' fortunati. È volgata l'istoria di quel regnante (1), che, veggendo il cordiale affetto de' due amici, ognun de' quali si mostrò pronto a morire per la salvezza dell'altro, bramò di poter cambiar la sua con la sorte loro, benchè per altro assai più scarsa di beni che la reale. Nè solamente ci aggrada l'esser oggetti d'amistà e di benevolenza, la quale il nostro bene ha per fine; ma quell'amore eziandio ne diletta, il quale ama noi come bene dell' amadore. Lascio gli esempi troppo evidenti a pensarsi e poco decenti a dirsi, che fra le creature ne abbiamo. Dio stesso gradisce e premia un sì fatto amore interessato; anzi Durando (2) arrivò a concedergli l'eccellenza e l'efficacia di perfetta contrizione, il cui fuoco celeste, anche senza l'aiuto del sagramento attuale, purga ogni macchia delle scelleranze commesse. Benchè una tale opinione rifiutasi comunemente. E, per dire il vero, un sì fatto amore è tanto imperfetto, che per poco non merita il nome d'amore. Onde acutamente Mar-

(1) *Dionisio Siracusano.*
(2) *In* 4. *dist.* 17. *q.* 3.

ziale rimproverò a Filomuso: *Delectas, Philomuse, non amaris* (1).

Capitolo XXXII.

Come anche l'onore sia bene in ragion di fine.

L'onore altresì è idolo pur troppo adorato dai nostri cuori, non solo per altri beni ch' egli ne porge, ma per se stesso: giacchè a' suoi altari ciascun altro bene e la vita medesima prontamente sacrifichiamo. Intendo qui per onore non già la significazione più stretta di questa voce, che lo distingue dalla fama e dalla gloria, ma più largamente voglio significare ogni altrui stima e riverenza interiore del nostro pregio (2). Il discorso fatto l'altr' ieri sopra la gloria mi disobbliga dal provar con più diffuse ragioni che un tale oggetto goda l'amabilità di fine (3). Non ci paia dunque strano che Seneca nelle sue Suasorie faccia disputar sopra questo problema: se, offerendosi a Cicerone assalito da' sicarii d'Antonio il sopravvivere col permetter egli che s'ar-

(1) *L.* 7. *ep.* 62. *apud Raderum.*
(2) *L.* 1. *c.* 23-24.
(3) *Suasoria penultima et ultima.*

desse e si cancellasse dalla memoria degli uomini la divina Filippica, dovesse ricomperar lo scrittore la vita propia colla morte dell'opera più cospicua. Nè paia leggerezza al medesimo Cicerone, che Demostene si compiacesse del susurro della femminella, che, mentre portava l'acqua, diceva nell' orecchio della compagna: *Questi è quel Demostene* (1).

E con gran senno e carità la natura ne invogliò dell' amore e della venerazione altrui, per quelle ragioni appunto che dal signor cavaliere furono divisate. Questi tesori non soggiacciono a violenza d'armi nè ad imposizione di monarchi. Le miniere ove nascono, son la beneficenza e la virtù. Sicchè il desiderio d'esser amati alletta gli uomini a beneficarsi l'un l'altro; la vaghezza di venir onorati gli sprona a correre per le rupi scoscese della virtù.

Capitolo XXXIII.

Perchè a Dio piaccia l' esser amato ed onorato.

Nè Dio fu esente da questi medesimi affetti. Non già in maniera ch' ei s' invogli

(1) 5. *Tusc.*

per impeto naturale dell'amore o dell'onore con quella veemenza, la quale dicemmo che rende necessario l'oggetto all'animo, e lo cruccia s'egli n'è privo. Perciocchè Dio non può esser bisognoso per natura di cosa da se distinta, e gode pienissima libertà di rimaner solo e felice tra 'l nulla. Ha dunque Iddio naturalmente una soave e tranquilla inchinazione d'esser amato ed onorato.

Disse allora il Saraceni: cotesta inchinazione convenne a Dio, perchè, senza un tale incitamento le creature tutte arebbon dormito sempre mai negli abissi, mentre alla volontà onnipotente non si proponea motivo che la incitasse a collocarle nella luce dell'essere. Perocchè ogni operante convien che sia invitato all'operazione dal propio bene; ed altro bene a Dio non potea risultare dalla produzion delle creature, che l'amore e l'onore.

Non è questa la ragion vera di ciò, il Querengo soggiunse. Essendo Iddio suprema regola dell'altre cose, e natura universale del tutto, non ha le sue propietà naturali misurate al bisogno altrui, ma il suo gusto e 'l suo bene è la misura dell'al-

trui propietà in tutta l'ampiezza degli enti.

La ragione dunque onde fu opportuno in Dio quest' affetto, e, perchè Dio in altro modo rimarrebbe privo di potenza e di libertà, e così di onestà e di lodevolezza, che dall' esercizio retto della libertà vengono a germinare.

Mancherebbe a Dio la potenza tosto che gli mancasse la libertà; perchè la divina potenza non ha per oggetto se non ciò che alla divina libertà è sottoposto, non potendo egli creare un oggetto, il cui essere sia necessario e non libero a Dio che 'l produce; altrimenti verrebbe a creare un altro Dio. Che poi, se Dio non avesse un cotal affetto ad esser onorato ed amato, fosse per mancargli la libertà, il dimostro. Non si dà libertà per volere quello che non si conosce per bene. Ed avendo Iddio una dignità infinita, non può senza avvilimento volere il bene della sola creatura. Che, se ciò volesse, torrebbe a se la prerogativa d'ultimo fine *al quale*, e costituirebbe ultimo fine de' suoi affetti quella creatura, al cui pro egli unicamente aspirasse. Però fu necessario che Dio, per aver potenza

e libertà di creare, riconoscesse possibile qualche suo bene fuor di se stesso.

Capitolo XXXIV.

Se Dio abbia potuto crear sole cose insensate, o sole cose irragionevoli.

Voltossi allora il cardinale al Querengo con dire: i discorsi da voi fatti pare che vadano a conchiudere non essere stata in Dio libertà di crear sole cose insensate, nè pur sole irrazionali. Nelle sole insensate non appare alcun bene o di loro, come poc'anzi provaste, o di Dio, non essendo elle capaci di rendergli onore ed amore, unici suoi beni esteriori per vostro avviso. Nelle anime irrazionali ritrovasi veramente qualche ben loro, secondo che avete mostrato, ma nessun bene di Dio; se altro bene fuori di se non ha egli che l'onore e l'amore, di cui, non meno che i sassi e i tronchi, sono sterili a Dio le bestie, come inabili pur di conoscerlo. Laonde se Dio non può far ciò che nulla partecipa di suo bene, non potè nelle cose irragionevoli sole impiegar il suo braccio.

A queste parole il Querengo: ciò che

voi argomentate sarebbe da me ricevuto almeno come probabile, se non mi paresse temerità voler misurare l'immensa onnipotenza di Dio con la spanna corta del nostro basso discorso. Poichè le altre perfezioni sono in ciò diverse dalla quantità corporea, che in questa dee la misura esser minore, in quelle maggiore, del misurato. Certo è che Dio può quanto è desiderabile di potere; e che, s'alcun oggetto ei non può, non è difetto di forza in Dio, ma di perfezione in quell'oggetto che non merita d'esser potuto. L'inoltrarmi col giudicio più avanti in ciò senza lume di fede parrebbemi un voler correr la posta per le grotte cimmerie.

Capitolo XXXV.

Come Dio solo sia l' ultimo fine del tutto s' egli ama le creature con amor d' amicizia ed opera per loro pro.

Seguendo per tanto l' incominciata mia tela, un nodo mi si propone, al cui scioglimento chiedo l' aiuto del p. Andrea. Per una parte non può negarsi che Dio nelle

operazioni esterne non abbia per fine il bene delle creature; altrimenti non eserciterebbe verso di loro affetto di benevolenza e d'amistà, come pure affermato ne' sacri libri tante volte leggiamo. Nè per conseguenza dovrebbonsi grazie a Dio dei beneficii ottenuti; poichè non è creditore di giusto ringraziamento colui, che non ha operato per fine dell'altrui pro, ma del suo propio interesse.

Dall'altro canto, se Dio ha per fine in qualche maniera il bene delle creature, adunque non conviene a lui unicamente l'eccellenza e l'onore d'ultimo fine, pregio che da' filosofi e da' teologi è riconosciuto per tanto propio della divina bontà, quanto l'esser primo principio è propio della divina potenza.

Ciò detto rivolsesi al p. Andrea il Querengo in atto d'aspettar da lui la risposta.

Ed egli: il dubbio, come sapete, non è nuovo, essendo ciò altrettanto difficile a sciorre, quanto agevole a sovvenire. Dirovvi la più probabil risposta, che dopo lunga speculazione m'abbia somministrata l'ingegno.

Non vi è nascosto che la parte desi-

derosa dell'animo, dopo essersi invaghita d'un fine, due sorti di mezzi può immediatamente impiegarvi, cioè o le azioni esterne, o alcune interne operazioni di lei medesima. Il primo caso è più comune e palese; ma il secondo, ch'è men frequente, è quello che serve all'intento mio. Prendiamone l'esempio trito. Cade trafitto un soldato nella battaglia, e sta per esalar di momento in momento l'anima lorda di gravi colpe meritevoli dell'inferno. In costui accendesi desiderio di far pace con Dio avanti alla morte, per non esser condannato all'eterne fiamme: nè per conseguire un tal fine gli sovviene altro mezzo, che 'l cancellar con un atto di contrizione i pregiudicii ch'egli ha nella cancelleria del cielo. Elegge egli dunque sì fatto mezzo; muore contrito e si salva. In questo caso la volontà d' usar il predetto mezzo chiamasi nelle scuole *atto comandante*; la contrizione che poi segue, dicesi *atto comandato*. E spesso avviene (come appunto nell' esempio proposto) che nell' atto comandante amisi con amor d'amicizia un fine, e nell'atto comandato un altro diverso fine. Così quella brama d'evitar l'inferno, che sce-

glie a ciò per mezzo la contrizione, ha per fine *al quale* ed amato con affetto d'amistà lo stesso moribondo, in cui utilità ciò risulta, com'è palese: ma la contrizione da quell'atto comandata, convien che per esser mezzo efficace a cancellare i peccati, gli detesti per solo rispetto del divino dispiacimento; e così ha ella per fine *al quale,* non il peccatore, ma Dio, verso cui ella è affetto d'amistà sincerissima.

Da questi universali principii confidomi di far nascere la luce, che ricerchiamo nella perplessità del dubbio proposto. La dignità d'ultimo fine in questa università di cose e d'operazioni par che debba essere conferita da quell'atto di volontà, ch'è il primo nell'animo del supremo e del più antico operante, cioè di Dio. Questi dunque nel primiero esercizio della sua libertà, solo amico del sommo amabile, cioè di se stesso, bramò unicamente l'amore e l'onore, ch'egli dalle creature potea ricevere, i quali sono gli unici suoi beni esterni, come dicemmo. Vide allora, che a conseguir per se questi beni facea mestieri il beneficar le creature con affetto di cordia-

le amistà, che rimirasse come fine il bene di esse. Perciocchè in tal modo presentavasi loro un titolo e d'ardentissimo amore verso quell'infinità bontà che non isdegnava d'amarle, e di profondissima venerazione verso benignità sì ammirabile esercitata da un Dio con alcune ombre impastate di nulla, quali noi siamo nel suo cospetto. Da un tal conoscimento fu mosso Iddio ad elegger questa amichevol benevolenza verso le creature, come acconcio mezzo alla gloria (per nome di gloria intendo, conforme all'uso della scuola, tutto il bene esterno di Dio) la qual ei s'era prefisso di conseguire. Ecco da un lato come a Dio solo è custodita l'eccellenza d'ultimo fine, essendo egli lo scopo di questo primo volere che diede il moto a tutto l'essere contingente; e come dall'altro lato l'istesso Dio è vero benefattore delle creature, e queste son debitrici a lui di giustissima gratitudine, essendo elle poi da molti atti della divina volontà con ingenua benevolenza liberalmente favorite. Non nego io già che ciascun di questi atti non rimirasse unitamente alla gloria di Dio; ma non contamina il candore dell'amistà il prefiggersi per oggetto d'una

medesima azione il ben propio insieme col bene dell' amico, allorchè questi due beni concordemente s' accoppiano.

Gran senno io feci, disse il Querengo, a chiamarvi in aiuto; giacchè all' ingegno vostro le più orride balze delle difficoltà s' agevolano in pianure non pur molli per evidenza, ma deliziose per leggiadria.

Era già salito il sole a dominare sul mezzo cielo. E perchè il cardinale aveva imposto allo scalco che all' ora solita imbandisse, e, poste in tavola le vivande, il chiamasse a desinare, lo scalco sopravvenne appunto in quest' ora colla salvietta in mano. Sicchè il cardinale, facendo un tal atto d'improvviso rincrescimento: udiremo, disse, oggi l'altra parte da monsignore con più agio. Per ora lo scalco c' intima che la clepsidra dello stomaco è già calata, e che però ci convien cessare. Così egli in compagnia de' due ospiti andarono a desinare in un leggiadro casino da lui fabbricato. E per essere luogo di villa, onorò il cardinale quella mattina il cavalier Saraceni ancora, chiamandolo alla sua mensa, altrettanto esquisita e splendida per se stes-

sa, quanto insulsa e negletta per quelle bocche, il cui cibo saporoso eran solo i letterari discorsi.

LIBRO TERZO

PARTE SECONDA

Capitolo XXXVI.

Ripigliasi il discorso. Proponsi per conclusione, che solo l'essere, il conoscere, il dilettarsi sieno fini interni fisici: e la maniera di provar ciò.

Dopo la mensa rimasero per brev'ora in soave conversazione, finchè fu condotto a riposare ciascuno in una camera particolare, ove una tal villesca semplicità, indorata gentilmente di splendidezza signorile, al luogo insieme ed al padrone si confaceva, perciò dilettevole doppiamente. Trascorsa una giusta dimora, sopravvenne con festevole domestichezza il cardinale alla stanza di ciascheduno, e condottigli seco, fece accomodar le sedie in una loggia tutta guernita di statue e di pitture eccellenti, che soggettava agli occhi una smisurata campagna. E perchè il

congresso doveva durar lungamente, non tardò egli molto a far sedere il cavaliere altresì, benchè in sedia alquanto più bassa e priva d'appoggio alle braccia, conforme all'uso de' grandi. Fra tanto pregò con benigno viso il Querengo, che desse principio. Ed egli si pose a dire in questa sentenza.

Io, poichè s'è stabilito qual sia quel fine a cui è amica la natura, seguirò a tracciare i beni a cotal fine desiderabili, in quanto si distinguon dai mezzi, cioè da quello che non si brama perch'ei sia bene, ma perch'è gravido di bene. Vostro poi sarà, p. Andrea, di coronar domani i nostri discorsi, con insegnarci dove sia posta la naturale felicità dell'uomo, cioè l'ultimo centro della morale filosofia, il quale dovrà parimente esser centro dove si fermino le nostre speculazioni.

Parlando per tanto de'beni fisici, come di quelli in cui fondasi poscia il bene morale, secondo che ieri ci proponemmo, a tre cose e non più io concederei l'altissimo grado di fini nella serie degli oggetti desiderabili, come altre volte accennai. Queste sono, l'*essere*, la *scienza*, il *diletto*. In-

tendo dei beni intrinseci al possessore, ed essenziali a felicitarlo: poichè degli estrinseci già s'è conchiuso tra noi che sien l'onore e l'amore.

Il mio detto ha due parti, come vedete. L'una toglie ogni luogo, fuorchè di servo nel regno dell'amabilità a qualunque oggetto, che da questi tre si distingua: l'altra concede a questi tre beni lo scettro d'ogni appetito.

Incomincio dalla prima parte: intorno alla quale mi libera dalla necessità di lungo discorso ciò che l'altr'ieri (1) ne divisò tanto acconciamente il signor cardinale in questa materia. Epilogando però quasi ciò che ei largamente mostronne, trascorrerò di passaggio que' dieci predicamenti, in cui, come in dieci squadroni, divide la filosofia l'esercito di tutte le cose, non osservando io però tra essi se non quell'ordine, che più riuscirà in acconcio alla materia presente.

(1) *Lib.* 1. *c.* 11. 12. 13.

Capitolo XXXVII.

Si prova l' antecedente conclusione, scorrendo per tutti i dieci predicamenti, nove dei quali esaminansi nel presente capo.

Primieramente il luogo e il sito non si bramano per se stessi, nulla curandoci noi di star più in Italia che in India, più assisi che in piedi, se non per cagione o degli oggetti vicini o della maggior comodità che ne riceviamo.

Nè altro succede nel predicamento della quantità; perciocchè tanto n'aggrada che sia in noi maggior o minor grandezza di mole, quanto ella ne giova o per vivere, o per operare o per piacere.

Vengo al predicamento del tempo. Se paragoniamo l'esser più in un tempo che in un altro eguale, non è ciò desiderabile, se non in riguardo ad alcuni beni o mali, che possiamo ricevere dalle cose coetanee ad un solo di quei tempi. Se poi differenziamo due tempi nella brevità e nella lunghezza, già il tempo sotto una tal considerazione appartiene all'essere. E così più bramasi il tempo lungo, perchè il goderlo

vuol dire, goder l'essere più ampiamente.

Dell'abito non può nascer dubbio, essendo egli un estrinseco arnese, il quale non per altro n'è caro, se non per gli effetti suoi, cioè o per l'onore ch'ei ne concilia, come la porpora; o per la grazia di cui ne adorna, come le vesti più leggiadre ed attillate; o per la salute che ne difende, come l'armatura; o per lo soave toccamento che apporta, come i panni più morbidi e che conservano il tepore alle membra il verno.

Nè più incerto può esser ciò intorno a' predicamenti dell'azione e della passione. Tanto amiamo la nostra azione, quanto n'è gradito l'effetto. Così non fu bene d'Ercole furioso l'uccider i figliuoli, ch'egli travide per mostri.

Similmente la passione dicesi per noi buona o rea, secondo ch'ella inserisce in noi buona o rea qualità. Onde quel riscaldamento, il quale per ottimo riceviamo e procuriamo dal fuoco il gennaio, lo stesso come pessimo è fuggito da noi l'agosto.

Che diremo della relazione? Ella o non distinguesi in verità, ma solo per concetto

nostro dagli altri predicamenti, come vuole una schiera di riputati filosofi; e secondo questa sentenza manca l'obbligo di quistionare, specialmente sopra la bontà della relazione: o, se pur distinguesi, come ad altri par vero, non alletta il desiderio per se stessa, ma in quella maniera appunto che la quiete del nostro polso ci rallegra come un effetto, e però un segno degli umori ben temperati. Così non per altro la relazione di simiglianza con l'angelo è perfezione dell'uomo, se non perch'è fondata nella potenza intellettuale comune ad ambidue, ch'è dote desiderabile. Nel resto l'assimigliarsi eziandio al peggiore non è difetto, se la simiglianza non è nelle propietà cattive; nè pel contrario l' assimigliarsi al migliore è perfezione, se la simiglianza non è nelle propietà buone. Il notò Aristotile nella Topica (1), recandone in prova che l'asino, animal tanto ignobile, è de'più simili al cavallo, la cui eccellenza meritò che l'origin se ne attribuisse ad un dio, e ch'all'uomo, animal nobilissimo, è simile assai la scimia; il che diè materia

(1) *Lib*. 8. *c*. 2.

a quel trito verso d'Ennio riferito da Cicerone (1):

Simia quam similis, turpissima bestia, nobis!

Anche la relazione di discendenza o di parentela non è pregiata per suo valore, ma per la venerazione che ci apporta la nobiltà, e per que' beni di naturale amore e d'ereditarie ricchezze, che dalle persone congiunte fa discendere in noi la strettezza del sangue. Rimangano tutti questi beni, e quella fisica relazione si porrà tosto in non cale. Ecco di ciò un altissimo esempio. Negano assai comunemente i teologi che la Vergine gloriosa avesse questa fisica relazione di madre col divino Figliuolo dopo la risurrezione di lui (il che parimente avrà luogo in tutte le madri da poi che i figliuoli nell'estremo giudicio risorgeranno). Poichè, essendo una tal relazione distrutta nella morte di Cristo, ed avendo egli poi ricoverata la vita non dalla fecondità materna ma dalla forza divina, non vi fu alcuna cagione onde quel fisico legame fra loro si riordisse. Nè però (aggiungono) è ciò d'alcun pregiudicio alla Reina del cielo;

(1) I. *de Natura Deorum.*

perocchè le rimane lo stesso amore dell'eccelso Figliuolo e la stessa riverenza di tutte le creature. Non è dunque la relazione desiderabile per se stessa, ma per gli effetti che le sono congiunti.

Due altri predicamenti ci restano; la sostanza e la qualità.

Della sostanza non mi conviene ragionare, poichè la sostanza nostra e l'esser nostro è tutt'uno; e però arrolando io tra i beni l'essere, non debbo escluderne la sostanza. Solo non convien ch'io tralasci, l'esser nostro propiissimamente consister in quella cosa che intende e vuole, albergante fra queste membra, la quale nomasi *anima*. Aristotile (1) il disse più d'una volta, e non meno il disse Platone (2), il quale perciò proibisce a' soldati della sua repubblica lo spogliare i cadaveri degli uccisi nemici, dicendo che i veri nemici erano già volati fuor di que' corpi. Ma la natura senza di loro ce l'insegna. Cambiasi ogn'ora d'intorno all'anima il nostro corpo, e cade a pezzi come logora

(1) 6. *Eth. cap.* 1-10 *Eth. c.* 7. *in fine, et alibi passim.*
(2) 5. *De rep.*

veste rappezzata perpetuamente dalla natura co' cibi, i quali non son altro alla fine che panni vecchi di cui furono già vestite altre anime inferiori alla nostra. Ma non per tutto ciò, mentre si fa d'intorno a noi un tal cambiamento, ne par di morire e di non rimanere i medesimi, se non per una tal impropia metafora, simile a quella onde i poeti si fan lecito di chiamare un altro da quello del dì passato il sole, quandunque ritorna al nostro emispero.

Nè ci dorrebbe se ogni dì la natura ci ammantasse d'un nuovo corpo simile al precedente, il quale si annientasse. Ma non di pari accetteremmo di patto che, annientandosi quest'anima nostra, un'altra nel medesimo corpo si producesse; nè ci parrebbe di restar dessi in quel caso, più che se in un con l'anima il corpo nostro svanisse in nulla.

Posta una tal distinzione tra ciò che propiamente siam noi e tra il corpo che ne circonda, il qual pure è una porzione di noi, ma non sì principale e sì propia, egli in tanto è bene amato da ciò che propiamente siam noi, cioè dall'animo nostro, in quanto il corpo è per noi un opportuno

istrumento a far quelle operazioni che ci son profittevoli. Nel resto chi mai stimerà imperfetta la condizion di que' santi, i quali per miracolo vivean senza cuore, (che pur è la più nobil parte del corpo nostro) mentre qualch' altra virtù celeste suppliva eccellentemente in loro agli uffici del cuore?

Capitolo XXXVIII.

Lo stesso si mostra nel predicamento della qualità: e qual bene sia la potenza.

Al solo predicamento della qualità ci siamo ridotti, nel quale io ripongo, secondo l'uso de' moderni, quelle eziandio che Aristotile non *qualità*, ma *passioni* volle chiamare, come la vergogna, la turbazione, l'allegrezza e tali affetti momentanei dell'appetito; e non meno vi ripongo le cognizioni del senso e dell'intelletto.

Alcune qualità dunque appellansi *abiti*, *potenze*, o *disposizioni* (1), le quali tutte sono abilità per qualche sorta di operazioni; come la potenza di gravità nel sasso

(1) *In Categ. de Quali et Qualitate.*

per discendere al centro, l'abito di scienza nel letterato per discorrer saggiamente, la disposizione in un corpo snello a ballare o a torneare, s'egli con l'arte e coll'esercizio la perfeziona. E sì fatte qualità si prova efficacemente che ci sono accette non per merito loro, ma di quelle azioni a cui per mezzo loro siam pronti. Il dimostraste voi l'altro giorno (1), illustrissimo cardinale, con l'esempio d'un Achille incatenato in perpetui ceppi, il quale nè per la potenza natìa di correre, nè per l'agilità dall'abito riportata, più felice punto si stimerebbe d'un zoppo.

Il Saraceni qui contraddisse in tal modo. Se voi mi parlate d'una potenza che da forza esteriore venga impedita, ella già non riman potenza se non abbozzata e monca, per così dire: imperocchè non sogliamo affermare che abbia potenza d'operare un effetto quegli a cui quell'effetto (qualunque siane l'impedimento) è impossibile, com'è impossibile il corso all'incatenato. Ma se parliamo di potenza compiuta e spedita, non par vero ch'ella non

(1) *Lib.* 1. *c.* 11.

sia bramata, se non come ignobil mezzo all'esercizio de' suoi atti. Molti godono di potere ciò che non godono d'operare:

> . . . . et qui nolunt occidere quemquam,
> Posse volunt (1);

disse colui. Non è forse nobil prerogativa di Dio il contener nella sua potenza altri mondi, benchè rifiutati dalla sua provvidenza?

Così disse il Saraceni. Nè tardò il Querengo a rispondere. Di due sorti son le potenze: altre chiamansi necessarie, le quali fanno ciò che possono: il sole illumina quanto può, la neve raffredda quanto può: e in così fatte potenze non può darsi il caso che voi proponete, cioè che s'ami il potere e s'abborrisca l'operare, non essendo un tal potere se non una necessità d'un tal operare. Nel resto non mi fo a credere che alcun di noi si curasse d'aver nello stomaco, per esempio, la potenza di concuocere l'alimento, quando fosse certo che un angelo con tritarlo opportunamente facesse ad ogni bisogno in lui le parti della virtù concottrice.

(1) *Iuven. Sat.* 10.

Altre potenze sono, il cui uso dipende dalla libertà di chi le possiede, come la potenza d'uccidere, di cui parla il citato verso. E queste desideransi in quanto mezzi, se non all'atto, almeno al piacere. Mi dichiaro. Avanti che la nostra libertà si risolva qual dobbiamo desiderare di più successi immaginabili, è gran piacere il vederli tutti in nostra balìa, ed esser certi di non rimaner con tristezza applicando il desiderio dove manchi la forza. Oltre a questa ragione, è anche spediente il poter quello che non si vuole, così per farci temer da coloro in cui danno potrebbe a nostro piacere quella possanza impiegarsi, come per obbligarli alla gratitudine se nol facciamo. Finalmente la lodevolezza e la virtù son pregi che scaturiscono dalla libera elezione del bene; e l'esser *libero* tanto vale, quanto aver potenza di non elegger quell'oggetto. Che però lodasi dal Savio (1) chi potè trasgredire e non trasgredì; adoperar le malvagità e nol fece. E similmente sotto questo riguardo la potenza non ha bontà, se non di mezzo,

(1) *Eccles. c.* 31

in ordine all'elezion virtuosa. Onde a chi ha operato male sarebbe desiderabile il non aver potuto far bene, perchè insieme colla potenza sarebbe stato privo ancor della colpa. Quanto a Dio (per soddisfar all'ultima parte della vostra oggezione), o la potenza di lui si considera come in fatti la medesima cosa con tutto l'esser divino, ed in questo modo ella gli è tanto desiderabile per bontà propia quanto il suo esser medesimo; o, dividendo queste due cose col pensiero, volete interrogarmi come a noi è noto che l'essere divino contenga una tal potenza, giacchè egli, secondo i miei principii, senza di lei par che rimarrebbe ugualmente perfetto: e rispondo co' fondamenti dianzi gettati, che, se così fatta potenza mancasse a Dio, gli mancherebbe quella gioia ch'ei gode, allorchè, rappresentandoglisi questo con altri mondi, vede che a qualunque egli penda col piacimento, è sufficiente col vigore; e così è sicuro di non rimaner contristato amando ciò che non ottenga. E se ricercate più oltre, perchè fu necessario che Dio potesse amare altro mondo, ed in somma potesse volere ciò che non vuole, giacchè la potenza non

è desiderabile per se stessa, pur a questo io rispondo che ciò convenne, affinchè in Dio si ritrovasse l'operazione onesta e lodevole, la quale inchiude per essenza la libertà, come ora io dicea; di più affinchè Dio potesse far ciò ch'ei fa, come io dissi stamane (1). Poichè all'esser fattibile ripugna essenzialmente l'esser necessario. E perciò il figliuolo eterno di Dio non è fatto nè cagionato, ed in somma è Dio, perchè vien generato non per libertà ma per necessità da Dio. Non potrebbe dunque Iddio fare e cagionar questo mondo, se non in maniera che questo mondo non abbia l'essere per necessità; il che tanto vale, quanto, che Iddio abbia l'arbitrio di non volerlo e di non produrlo. Oltre a ciò, è frutto dell'operazioni esterne, che Dio esercita, l'amore e l'onore ch'ei ne riceve, come abbiamo stabilito. Ora è certo che tanto più efficace motivo hanno le creature d'amare e d'onorare il loro fattore, quanto è maggiore la moltitudine delle cose possibili, dalla quale esse per libera benignità di lui sono state elette a goder la luce del-

(1) *Cap.* 33.

l'essere. Adunque l'esser in libera podestà di Dio il creare ciascuna delle cose possibili (cioè non involgenti contraddizione in se stesse) è stato un mezzo utilissimo acciocchè le creature gli rendano più largo e più giusto omaggio d'amore e d'onore. Vedete in qual modo sempre la potenza, in quanto potenza, riceva in presto l'amabilità o dalle sue operazioni o da qualche altro beneficio ch'ella comparte, ma non la gode come propia e natìa.

Passiamo all'altre qualità, alcune delle quali Aristotile chiamò *passive*, o perchè cagionino qualche movimento e passione al senso, come il calore al tatto, la dolcezza al palato; o perchè procedano da qualche passione in noi, come il pallore dalla paura, il rossore dalla vergogna; altre, disse, appartenere alla figura, come la ritondezza, l'acutezza e la curvità. Ora di queste qualità ve n'ha certe che son giovevoli a conservarne la vita: cotali sono il calore, il freddo, l'umido, il secco, o se altre meno palesi entrano in questo numero; certe a dilettare il senso nel quale albergano, e ciò pur conviene alle soprannominate, la cui giusta misura è piacevole

al tatto; certe dilettano il senso altrui, come la figura e il colore; e finalmente molte di loro aiutano ad operar bene ed agevolmente, e per questo titolo possono annoverarsi sotto la prima specie, cioè di potenze, abiti o disposizioni, come la figura dell'umor cristallino, la quale è di tanto rilievo alla perfezion della vista. Ma o per uno o per altro degli utili da me riferiti si vede in somma che tutte le qualità predette sono amabili in quanto mezzi. Perocchè il medesimo calore, il quale si reputa perfezione del lione perchè lo mantiene in vita, si stimerebbe imperfezione del pesce perchè gli torrebbe la vita: è egli buono al cuore perchè l'aiuta a far i suoi ministeri; sarebbe cattivo al cervello perchè impedirebbe i suoi. Quel colore che si desidera in Commorino perchè piace agli sguardi, come il signor cardinale dicea (1), è abbominato in Italia perchè rende oggetto spiacente. La figura emisferica, o iperbolica ch'ella sia, è pregio dell'occhio, perchè il fa veder meglio; la medesima sarebbe difetto del piede, perchè il farebbe

(1) *Lib.* 1. *c.* 11.

camminar peggio. Per tanto nessuna qualità, fuori delle cognizioni e degli affetti, ne invaghisce per sua propia eccellenza.

Capitolo XXXIX.

Si conchiude il medesimo in quelle qualità che sono insieme operazioni dell'anima, e si mostra che ogni amore ed ogni speranza contiene gaudio.

Tra gli affetti poi nessuno riesce tinto di soavità, fuorchè l'amore, la speranza e il godimento. Ma in ciò avviene come nell'assegnare i luminari del cielo. Si numerano per diversi gli altri pianeti dal sole; ma il lume de' sei pianeti non è altro alfin che lume di sole. Così mi fo io a credere che 'l godimento sia tra gli affetti quel sole, il qual solo per luce natìa e rallegra l' animo e lo riscalda dell'amor suo; e che queste propietà soltanto sien comuni all'amore ed alla speranza, quanto amendue contengono alcuni raggi, per così dire, di godimento. Qualunque amore o è d'amicizia o di concupiscenza. Ogni amor d' amicizia è mescolato di gaudio, come provai l'altro giorno (1). E

(1) *Lib.* 1. *c.* 39.

se è amor di concupiscenza, convien che nasca da cognizione d'oggetto gradito all'anima, e però dilettevole al conoscimento. Che però finsero Amore figliuolo della bellezza, l'essenza della quale consiste in piacere alla cognizione. Quel possesso dunque del buono o del bello, che vogliam dire, il qual possesso per mezzo della cognizione è nell'animo, lo spruzza di gaudio: quindi Aristotile (1), come altre volte abbiam detto, ad ogni immaginazione d'obbietto giocondo, ossia memoria del giocondo passato (o apprensione del giocondo possibile ad avvenire), ascrive l'eccitar nell' anima quel soave movimento ch'è nominato *piacere* o *gaudio*. Ma siccome un tal possesso è imperfetto, così è tinto solo d'un tal gaudio imperfetto il quale è chiamato *amore*. Questo poi accende l' animo al desiderio del possesso perfetto, dal quale ottenuto, il perfetto gaudio risulta. Ciò quanto all'amore. La speranza altresì non è ella tutta aspersa d'un certo gaudio di veder in tal guisa disposte le circostanze presenti, che verisimilmente sia per succedere il bene

(1) 1 *Rhet.* c. 11. *et* 2. *Rhet.* c. 1.

desiderato? Onde il gusto della speranza, se vogliamo persistere nella comparazione del sole, può assomigliarsi a quei raggi che rallegrano l'Oriente, prima che il sole sia nato, e mandansi come caparra del dì vicino.

CAPITOLO XL.

Escluse l'altre cose dall'esser ultimi fini, provasi ciò convenire a quelle tre: essere, scienza *e* diletto; *e con qual dissomiglianza.*

Con questo breve discorso, aggiunto al molto che ne insegnò il signor cardinale, parmi d'aver soddisfatto alla prima parte, ch'era l'escludere dalla famiglia de' beni ciò che nel triumvirato predetto non si racchiude. Segue il mostrare, che un tal cognome a quelle tre perfezioni da me annoverate è dovuto; non però a tutte tre simigliantemente. In questo casato del *bene* il primogenito è l'inferiore: il terzo, cioè l'ultimo, gode la preminenza. Qual è l'ultimo di quegli tre beni a nascere? Senza dubbio è il gaudio. Or egli possiede la più ricca e la miglior porzione dell'amabilità.

Il gaudio solo è bastante a render felice: e senza di lui ogni altro bene perde il sapore come appunto i più delicati fagiani senza la cocitura del fuoco.

Se fosse proposto ad alcuno o di aver in eterno e scienza ed ogni altro pregio, ma non addolcito da verun gusto, ovvero un eterno gusto non indorato dalla scienza nè da verun' altra prerogativa, chi non eleggerebbe il secondo stato come felice, e non rifiuterebbe il primo come inamabile? Il gaudio è il possesso degli altri beni: e che giova il bene se non è posseduto? Quindi è che nessun bene può esser desiderato se non in ordine al gaudio che ne ridonda. E però si prendono per sinonime queste voci: *desidero di aver la tal cosa*, e: *godrei di aver la tal cosa*. Ma il gaudio non è solamente possesso di bene; è bene anch' egli, ed oggetto di nuovo gaudio col quale ci allegriamo della nostra allegrezza.

La scienza poi non è amabile per se sola in questo sentimento, che alcuno, prima di averla, fosse per cercarla eziandio con sicurezza di non trarne mai alcun frutto di gaudio: ma è amabile per se sola in un altro senso, cioè ch' ella, quando è

presente, fa tosto nascere il gaudio per se medesima, e benchè nessun altro emolumento prometta al suo possessore.

L'essere, ch'è il primogenito de' beni, tiene la minor parte dell'amabilità: perchè non sempre l'essere è oggetto in noi d'allegrezza; nè i tormentati nel toro di Agrigento nè gli straziati nell'inferno si curerebbono di conservarlo: laddove la scienza sempre ne piace piuttosto che l'ignoranza, benchè possa la scienza per la doglia del senso o per la mestizia del cuore star accompagnata con l'infelicità; sopr'a che toccherà di ragionare al p. Andrea, mentre l'essenza e le parti della beatitudine naturale ci saranno da lui messe in chiaro. Ma, posta qualunque altra miseria, ciascuno di miglior grado eleggerebbe sofferirla ricompensata in qualche parte dal bene della scienza, che congiunta col male dell'ignoranza. Può sì avvenire talora che l'oggetto della scienza ne attristi quando egli è dannoso per noi; ma la scienza medesima sempre ne piace.

CAPITOLO XLI.

Come sia bene in ragion di fine ogni scienza anche de' successi infelici.

Ben mi ricorda, signore (mirando nel cardinale ciò disse), quel che voi proponeste in contrario, quando provaste con autorità e con esempi ch'l celar i successi mal fortunati suol esser talora inganno amichevole, non che innocente. Onde inferivate che allora quella scienza non è buona, essendo ogni bene più materia di beneficio che la sua privazione. Ed è questa una famosa proposizion d'Epitetto (1) e degli altri stoici; che non le cose ma l'opinion delle cose perturba i mortali; provata da loro appunto coll'esempio delle novelle infelici. Ma in questo argomento si rivolge un inganno che ha mestiere di sottile avvertenza. Poniamo quest'esempio. È narrato a Catone che Cesare ha vinto e fugato Giuba. Ei se n'affligge sì fieramente, che s'uccide per non sopravvivere alla libertà della patria. Di questo cordoglio l'oggetto

(1) *In Enchirid. praesertim. c.* 8.

è la vittoria di Cesare, ma la cagione prossima non è la vittoria stessa: è la contezza che ha Catone della vittoria; poichè avanti che tal contezza fosse posta nell'animo di Catone, già Cesare aveva rotto Giuba, nè però Catone sentiva affanno. Tuttavia questa contezza, allorchè sopraggiugne, non è ella obbietto d'affanno, anzi di piacere a Catone, a cui è gradito, supposta già la sciagura, l'averne quel vero conoscimento. Ma perchè, siccome il piacere ed è possesso di bene, e di più è bene anch'egli per se amato, così il dolore non solo è possesso del male, ma è male anch'egli per se odiato: quindi è che l'animo di Catone, rivolgendo il pensiero sopra i suoi affetti e sentendo il suo dolore, potea dolersi di patirlo; e con questa riflessione poteva abborrire quella scienza da cui lo sentìa cagionato, e rammaricarsi d'averla.

Ora, così dipinta nell'esempio di Catone la serie di ciò che nell'animo di tutti spesse volte succede, convien osservare che per nome di male odiabile per se stesso non intendiamo ciò che concorre a cagionar il dolore, siccome non intendesi per nome di bene amabile per se stesso ciò che

concorre a cagionare il piacere. Ma per nome di male sol quello intendiamo ch'è oggetto del dolore, e per nome di bene intendiamo sol quello ch'è oggetto del piacere; perchè il solo oggetto dicesi piacerne ovver dispiacerne. Le altre cagioni poi del piacere o del dolore son buone o ree solamente in ragion di mezzo, ma non per propia loro bontà o malizia. E vedesi ciò apertamente nell'esempio da me figurato. Quando Catone godeva di posseder quel vero conoscimento della rotta di Giuba, non avea mestiere, per goderne, di considerare alcun effetto buono che da quella vera notizia gli derivasse. E il dar godimento per questa via, cioè l'esser oggetto che piaccia eziandio spogliato dalla considerazione de' suoi effetti, è propio del fine. Ma quando poscia Catone cominciava a dolersi d'aver così fatto conoscimento, il considerava non come separato da' suoi effetti, ma come cagione d'un male, cioè del dolore. E il non esser amato o abborrito se non come cagione d'alcun effetto, è propio di ciò che non partecipa bontà o malizia se non in ragion di mezzo. Anzi, perchè non ricusa l'animo nostro di pro-

cacciarsi un godimento maggiore a costo eziandio d'un tormento, purchè minore, però anelano gli uomini alla scienza, non rifiutando d'impallidir per lei su le carte, di *vegliar le notti gelide e serene*, e di consumare a fuoco lento d'ostinatissimo studio quei due tesori tanto preziosi, la vista e la vita. Ciò fanno perchè sembra loro di maggior peso quel diletto che traggono dalla scienza in ragion di fine, che quell'affanno di cui ella è contaminata in ragion di mezzo. Nè altra forse è la principal cagione di quel gusto immenso che provano gli spettatori delle tragedie fra'l pianto. Più giocondo riesce alla parte superiore dell'animo il conoscimento di quegli oggetti grandi, nuovi e mirabili, e di quella sì maestrevole imitazione, la cui eccellenza sperimentano essi nel propio commovimento, che non è ingrato il cordoglio che la medesima imitazione tragge a forza dalla parte inferiore. Onde non propiamente godono gli spettatori di attristarsi, come alcun disse, non potendo mai la tristizia per se stessa dar godimento; ma godono di quella cognizione, che non può essere scompagnata dalla tristizia.

Capitolo XLII.

Come anche l' essere sia bene in ragion di fine: e confermasi che sol quei tre sieno gli ultimi beni.

In ciò dunque l' essere è dissomigliante dalla scienza, che di questa per se stessa in qualunque evento godiamo, ma del puro essere non godiamo.

Or, benchè l'essere non sia per se bastante cagione del godimento, nondimeno, siccome oggi ho spiegato ad altro proposito, egli è bene in ragion di fine, essendo parte di quel tutto ch'è oggetto del godimento. Godiamo noi della scienza, godiamo del piacere; ma godiamo che questi beni sieno in noi ed appoggiati all'esser nostro. Talchè, se immaginassimo che la nostra scienza e il nostro piacere dovesse rimaner al mondo dopo di noi, nulla di ciò sentiremmo allegrezza. Quell' oggetto dunque onde ci consoliamo, è un composto il quale inchiude come sue parti e il nostro essere e la nostra scienza. Ed in un tal composto l'essere ha natura di fine, in quanto egli

è una parte; e di più ha natura di mezzo, in quanto è cagione dell'altra parte.

E che tanti e tali appunto sieno i beni, come ho divisato, fu per avventura una verità coperta sotto il velo misterioso di leggiadre menzogne dagli antichi poeti, primi educatori della bambina filosofia. Finsero questi, come vi è noto, che Venere madre d'Amore fosse da tre ancelle servita nello adornarsi, che furono le tre Grazie, nominate Talia, Aglaia, Eufrosina; quasi volesser dire *vigor vitale, luce* e *letizia*. Venere, per mio avviso, (1) come ieri fu avvertito, è figura non pure della bellezza ma della bontà, che in qualche senso dalla bellezza non si distingue. Poichè siccome la madre somministra la materia nella generazion del figliuolo, così la bontà esibisce all'animo nostro la materia in cui egli genera e produce l'amore. Or le donzelle che abbelliscono il volto a Venere, e la fanno piacere all'animo, son quelle tre prerogative ch'io numerai: l'*essere*, che nel vigor vitale vien figurato: la *scienza*, di cui è simbolo non oscuro la

(1) *Lib.* 2. *c.* 12.

luce; la *letizia*, che tanto vale quanto il gaudio. Ma che sto io a rintracciare abbozzato fra l'ombre della bugia ciò che risplende nel sole del primo Vero? Le tre persone divine non hanno elle per una tale appropiazione, come parlano i teologi, divise fra loro le tre sopraddette prerogative? Il Padre, che da nessuno è prodotto, è fonte di tutto l'essere. Il Figliuolo è generato in ricever la scienza paterna. La terza Persona è spirata mentre accoglie in se il loro amor vicendevole; il quale amore altro non è che un perfettissimo gaudio, come appare da quanto il primo dì fu discorso intorno a ciò universalmente dell'amore che tutti i beati portano a Dio (1).

CAPITOLO XLIII.

Opposizioni a fin di provare darsi altri fini, oltre a quei tre.

Taceva il Querengo, allora che il padre Andrea parlò in questa forma: s'io volessi dire ciò che nel vostro ragionamento mi è stato oggetto di gustosa maraviglia, con-

(1) *Lib.* 1. *c.* 39 *e* 40.

verrebbe che ogni sillaba ne ripetessi. Con maggior brevità mi potrò sbrigare da quello in che al piacere ed alla maraviglia non si congiugne nel mio animo affatto l'approvazione. Due sono le difficoltà ch' io vi sento.

L'una è intorno all'escludere dalla classe dei fini tutte le cose, fuori di quelle tre. Confesso che cotesto triumvirato parmi anch' egli ingiusto e tirannicamente usurpator dell' altrui: togliendo con una proscrizione iniqua non pur la vita, ma ogni bene, non a pochi cittadini di Roma, ma a tutte le cose abitatrici dell' Universo.

Voi dite che gli abiti e le potenze non sono amabili se non in ragion di mezzi per gli atti loro. Facciamone l'esperienza. Piglierò que' due esempi, con cui (secondo che riferimmi il signor Saraceni) fu impugnata dal signor cardinale per le vestigia di Plutarco la follia d'Epicuro, che la reggia del bene ponea ne' porcili del senso.

Archimede, rinvenuta nel bagno la via di dimostrare la quantità dell' oro frodato alla corona votiva, saltane fuori di presente, e forsennato di giubilo va gridando

per le pubbliche strade: *l'ho trovato, l'ho trovato.* L'ingegno di Pitagora partorisce la famosa dimostrazione, per cui si fa palese che nel triangolo rettangolo il lato opposto all' angolo retto formi sempre un quadrato uguale ai quadrati degli altri due lati. E si reca ciò egli a prosperità così grande, che in rendimento di grazie sacrifica cento vittime agli dei. Fate che amendue quella notizia, cui procacciaronsi col propio ingegno, la ricevessero dall'altrui o per lezione di libri o per voce di maestri: crediamo che gli arebbe inondati sì gran torrente di gaudio? Non, per certo; siccome non provammo un tal gaudio noi, e nol provaron tanti altri che quelle stesse dimostrazioni poscia impararono. Adunque non quella nuda cognizione è il bene che ci rallegra, ma la stessa cognizione in quanto ella è frutto della nostra perspicacia e della nostra scienza, cioè della potenza e dell'abito. E però queste due perfezioni sollevansi dall' ignobiltà di puro mezzo, ed aggiungono qualche parte di felicità non contenuta nelle sole operazioni.

Mi direte per avventura che nel caso da me proposto la gioia di Pitagora e di

Archimede sarebbe stata minore, perchè minore sarebbe stata la gloria. Onde non men larga che giusta mercede parve ad Apuleio quella che richiese Talete Milesio (1). Questi avendo trovata nuovamente la maniera di misurare quante volte raddoppiata la grandezza del sole agguagli il cerchio, per cui egli cammina, insegnolla a Mandraito prienese; il quale, gioioso della inaspettata notizia, dissegli che domandasse qualunque mercede ei voleva; ma Talete: bastevol mercede sarammi, rispose, che tu, qualora altrui mostrerai quel che da me imparasti, professi ch' io ne fui l' inventore.

Bene sta. Primieramente non è oggetto di vera gloria se non il bene: perchè adunque, se nelle predette specolazioni, o fossero ritrovate dal propio ingegno o imparate dall' altrui, il bene rimaneva lo stesso, la gloria presso ad ogni uomo prudente doveva esser ineguale? Secondariamente fingiamo che Archimede e Pitagora s' avvenissero in qualche riposto manoscritto ignoto ad ogni altro, e che indi cavassero

(1) *Florid. lib.* 4.

quelle dimostrazioni, sicchè nessun uomo potesse mai risapere ch'erano invenzioni altrui: nondimeno il gusto loro non arebbe pareggiato il gusto di veri inventori, qual essi il goderon di fatto.

Potreste di nuovo schermirvi con dire, che l'averle ritrovate da se cagiona maggior letizia, perchè quella sperimentata fecondità del propio ingegno ne fa sperare altre simili: siccome il saper noi che un buon frutto sia nato nel propio giardino ce'l rende più accetto che se 'l procacciassimo altronde, perchè ce ne promette dei simiglianti che sien per nascere dallo stesso terreno sotto al nostro dominio. Ma nemmeno è valevole questo rifugio. Lascio stare che il ritrovamento d'una occulta verità matematica non è come un bel componimento di lettere umane, a cui si richiede penna maestra, ma può germogliar casualmente anche da un intelletto mediocre; onde l'opinione che Pitagora o Archimede aveano del propio ingegno fondata in lunga esperienza, poco o nulla potea variarsi per quel successo particolare. Ma di più, figuriamoci che que' filosofi, in cambio d'avere scoperte sì rare

dimostrazioni colla perspicacia loro, le avesser lette nella prima facciata d'un grosso libro nuovamente lor capitato alle mani. Certo non arebbon essi allora concepita men ragionevole speranza di arricchir l'intelletto in quella lezione con molte altre specolazioni di simil metallo, nè per tutto ciò arebbono così gioito: siccome nessun di noi gioirebbe a par loro, se ritrovasse alcuna dell'opere perdute d'Aristotile, e così un tesoro di verità pellegrine. In somma chi vorrà parlar con ingenuità e senza prurito di perfidiare, come solete parlar voi e i grand' uomini pari vostri, la cui stima non si varia dall'essersi apposti o no in un detto, confesserà che non ci aggrada meramente il sapere, ma più assai un sapere il quale sia nato in casa e non portato di fuori. E non sappiamo noi che Ciro il minore, principe d'alto ingegno e non men glorioso che poderoso, godeva, come di tanti scettri, d'alcuni begli arbori, perch'eran piantati dalle sue mani, ed agli ambasciatori stranieri ne faceva ostentazione (1)? Anzi è ciò così vero, che qual-

(1) *Cic. de senect.*

che sottile ingegno ha creduto quindi pigliar origine quel diritto di natura, il quale, se legge o patto nol vieta, fa signore ciascuno delle cose prodotte lavorate o trovate da lui. Perciocchè, dovendo tai cose venir in balìa di qualch'uomo, la natura, come intenta ne' suoi editti al maggior nostro piacere, volle che toccassero a colui, il qual più d'ogni altro fosse per trarne contentezza; e questi è il facitore o il ritrovatore, quando più naturalmente ciascuno compiacesi di posseder le fatture o gli acquisti propi che gli altrui.

Ma che mi vo io affaticando in provarvi ciò che voi medesimo ieri affermaste? Non dicevate che può ben la felicità concedersi alle creature, ma che la felicità posseduta per debito di natura sormonterebbe i confini della bassezza creata (1)? Dunque un tal diritto naturale al possesso della felicità sarebbe un bene distinto dalla felicità istessa, il quale non solo qualche perfezione ma infinita perfezione le accrescerebbe: tanto è lontano ch'egli sortisse natura di puro mezzo. Che se i beni si rac-

(1) *Lib.* 2. *c.* 53.

chiudessero in quel ternario di cose, non vedete che si dovria cancellare dall'ordine de' beni ancora l'abito della grazia e la stessa unione ipostatica, onde noi abbiamo l'adottiva, e Cristo la naturale figliuolanza di Dio, e converrebbe affermare che i beati e Cristo medesimo rimarrebbono egualmente perfetti, se, veggendo eternamente Dio quanto il veggiono, e giubilando quanto giubilano, deponessero gli uni la grazia, l'altro la divinità; giacchè nè questa nè quella costituisce o l'essere o la scienza o il piacere di quell'anime fortunate?

Capitolo XLIV.

Concordia delle predette due opinioni contrarie.

Tanto disse il p. Andrea. E il cardinale, tosto che l'ebbe udito, così parlògli: le vostre ragioni mi paiono evidenti in maniera che per la mia parte condanno ciò che l'altr'ieri fu da me ragionato in contrario (1). E 'l far altrimenti parrebbemi

(1) *Lib.* 1. *p.* 1.

un autenticare non la mia sentenza, ma la mia ostinazione. Desidero nondimeno che voi, monsignore, diciate ciò che per la parte vostra v'occorre. Se a voi altresì le ragioni del p. Andrea facesser gran forza, io proporrei una maniera di concordia, che ricevesse per buoni gli argomenti d'amendue le parti, giacchè i vostri non meno mi paiono tanto robusti, che l'una e l'altra opinione, per mio avviso, è meglio fornita d'asta che di rotella.

Sorridendo allora il Querengo rispose: volentieri ammette negoziazione d'accordo chi per le scritture nuovamente prodotte dall'avversario teme di perder la lite. Onde, benchè alcuna replica mi sovvenga, reputo più vantaggioso consiglio il rimettermi alla vostra trattazione, che il far ostinata esperienza del mio diritto.

Parmi, ripigliò il cardinale, che si possa filosofare in tal modo. I pregi naturali interni sono l'essere, la cognizione, il gaudio. Nessuna cosa che ad alcuni di questi non giovi è bene in ragion di mezzo; nessuna cosa che non sia un possesso di questi, è bene in ragion di fine. Ora i sopraddetti pregi avvien che sieno posseduti in

due modi: o quasi in presto ed a piacere di qualche esterna cagione, o come al possessore propi e dovuti. Questa seconda maniera di possedergli è vie più desiderabile e più perfetta eziandio in ragion di fine. Ma ella non consiste in un punto indivisibile, come parlasi nelle scuole; ha vari gradi più o meno alti. Il possedere alcuni di questi beni con pienissima esenzione da ogni cagione esterna è sì grande eccellenza che basta per costituire un Dio. Però i teologi spiegano le divine lettere in guisa che Dio, richiesto da Moisè chi ei fosse, definisse di sua bocca la sua natura in tal modo. Prese non qualche titolo singolare ed eccelso, ma quello che si diffonde per la spazzatura delle cose più vili, quello del quale nessuna mendicità è povera, sotto al quale nessuna bassezza è depressa, in una parola *l'essere al mondo*: e congiungendo a perfezione sì smunta il modo di posséderla per natura di se stesso, e non per virtù o per volontà d'altrui, la ingrandì, la innalzò, l'arricchì in tal grado che la trasformò in un bene infinito, in un tesoro di tutti i beni possibili. Il posseder dunque verun pregio con sì alto dominio

non è dato a creatura. Anzi essendo l'*essere* il fondamento d'ogni altro bene, e non potendosi egli dalle cose create godere se non donato, convien che dall'altrui donazione debban elle in qualche modo riconoscer pur anche tutti que' pregi che su la base dell'essere vengono sostenuti. Nondimeno questo donativo dell'essere può succedere in doppio modo: l'un modo è, che il donativo sia ristretto ad un solo istante, senza fondare alcun titolo alla creatura di conservarla in avvenire, a simiglianza di quel prestito che i giuristi chiaman *precario*, e di più sia tale che non porga diritto alcuno di godere, eziandio in quell'istante, il bene della condizione e del piacimento. E questa è la più imperfetta maniera di ottener l'essere; qual sarebbe se un uomo od altro animale (che delle cose insensate, come incapaci di vero bene, io non parlo) fosse creato senza il necessario temperamento per sopravvivere, e senza gli organi per esercitare, anche in quel momento, la cognizione e il diletto, che della cognizione è figliuolo. L'altro modo è, quando la donazione dell'essere ci vien fatta da Dio in maniera, che non per mera

liberalità di lui, ma per debito naturale siamo poi conservati. E questa seconda maniera sollevaci a maggior perfezione. Imperocchè può ben Dio ad un tal debito derogare quando gli aggrada; tuttavia nè suol farlo, nè, qualora ei nol fa, dicesi ch'egli eserciti sì propiamente la sua beneficenza, come allor che concede un dono superiore o non debito a quella natura che lo riceve. Così non costumiamo d'appendere i voti a Dio per gratitudine ch'egli ora conservi il mondo, che faccia regolatamente girare i cieli ed alternar le stagioni a pro de' mortali, nè ch'ei ci mantenga in vita senza privarci di quel divino sostegno, il quale ogni istante ci fa mestieri per non ricascare all'antico nulla. Parimente le feste, così della vecchia come della nuova legge, tutte furo istituite in rendimento di grazie o per la prima creazione del mondo o per altri favori del cielo meramente graziosi: nè mai si consacrò giorno, si eresse tempio, s'immolò sacrificio o ad impetrazione, o in ringraziamento di que' beni, che Dio ne porge secondo l'obbligo che egli ha (benchè propio e stretto obbligo veramente non sia) come autore della natura.

Vero è tutto ciò (soggiunse allora il padre Andrea). Anzi quindi sant'Agostino inferisce contra Pelagio che l'aiuto divino per non peccare sia in noi un beneficio distinto da quanto ci è debito per natura. Perocchè, dic' egli, ed oriamo per impetrar da Dio che ci custodisca innocenti, e specialmente lo ringraziamo per la vittoria riportata da noi delle tentazioni ; là dove quel ch'è semplice pagamento del diritto naturale non suol pigliarsi da noi per materia di preghi nè gran fatto ancora di ringraziamento.

Bene sta, continuò il cardinale, e lo stesso nome di *grazia*, ch'a questa sorte di beni senza natural debito a noi conceduti specialmente s'attribuisce, mostra che in essi è maggiore che negli altri il beneficio e l'obbligazione. Ora il possedere un bene con doverne grazie all'altrui mercè è un possederlo non intero, ma, per così dire, soggetto a pensione e tributo. Il che è sì vero che alcuni Padri accennarono (1) il peccato degli angeli essere stato non già il pretendere maggior felicità di quella che

(1) *Greg. l.* 34. *Mor. c.* 17. *Aug.* 12. *de Civit. cap.* 2.

Dio aveva lor preparata, ma il pretendere di conseguirla colle propie forze e non per nuovo beneficio di Dio.

Capitolo XLV.

Conseguenze utili che si traggono dalla predetta concordia.

Se ciò è vero, già il temperamento delle qualità necessarie alla vita non è sol bene in ragion di mezzo ma di fine, perchè costituisce in noi una possessione dell'essere più perfetta, che se per divino miracolo fossimo conservati. Vi confesso, monsignore, come voi dianzi accennaste, che non era men fortunata la sorte di santa Caterina da Siena, quando priva di cuore vivea nondimeno per cura propizia dell'onnipotente suo sposo. Vi nego con tutto ciò che lo stato di lei allora non fosse manchevole ed imperfetto, come voi quindi vi studiavate di conchiudere. Ma questa imperfezione vantaggiosamente si compensava con quel segno miracoloso di tanto amore e patrocinio del cielo verso di lei. Per altro, se figuriamo che Dio in amendue gli stati manifestasse uguale affezione

alla santa vergine, certo più nobile stato sarebbe il goder la vita non per indebita grazia ma per diritto naturale. E questa risposta può accomodarsi agli altri simili esempi allegati da voi.

Allo stesso modo quella bellezza, che piace non per mera consuetudine ma per natura, è bene in ragion di fine, essendo più desiderabile il piacere per propio merito che per error altrui. Qual sia poi ciò che piace naturalmente, e ciò che piace per vigor dell'assuefazione, non è qui luogo da esaminarsi. Certo è che non quanto ci diletta la vista, diletta per mera usanza. E chi non vede che, indipendentemente da qualsivoglia usanza, più ne piace mirare il cielo stellato che un tugurio affumicato?

Con la medesima regola ci accorgeremo, che le potenze e gli abiti per conoscere godono bontà di fine; perchè il conoscere per virtù propia e non per illustrazione altrui, è un possesso più eccellente della cognizione, come voi, padre Andrea, egregiamente provaste. Però veggiamo che il mirar Dio a faccia a faccia non è perfezione impossibile a creatura; ma l'aver questo medesimo conoscimento per debito na-

turale ha luogo in Dio solamente, nè in creatura può ritrovarsi, a comun parer della scuola. Può nondimeno alla stessa visione di Dio aver la creatura qualche diritto, non già dovuto alla sua natura, ma innestatole dalla divina liberalità; e questo diritto è quella grazia che ci rende adottivi del Padre Eterno. Ella in ordine all'esser nostro è grazia, perchè trascende ogni misura di perfezione a cui l'esser nostro potesse aspirare; ma la stessa grazia in ordine alla visione di Dio ed al gaudio che da questa fiorisce, è natura, essendo quasi radice da cui questi atti così naturalmente vengono fuori, come dal fuoco il caldo e dalla pietra il moto all'ingiù: chè però niente minor miracolo farebbe Iddio se ad un'anima sciolta dal corpo, già purgata dalle colpe e guernita di grazia, negasse l'aspetto suo, che quando alle fiamme di Babilonia vietò l'ardere i tre fanciulli. Questa è la ragione per cui la grazia è buona in ragion di fine; essendo più beata prerogativa il veder Dio per qualche titolo di natura intrinseco agli animi nostri, benchè fondato da prima in dono soprannaturale e grazioso, che il vederlo

per beneplacito divino, affatto indebito a noi ed a tutto ciò che alberga dentro di noi.

Molto maggior perfezione è poi l'unione ipostatica, la quale non pur fonda un titolo assai più forte di veder Dio, ma di vederlo con qualunque visione più chiara e più intensa che sappia o desiderar la voglia o immaginar il pensiero, e oltre a ciò d' ottener da lui e per se e per gli altri quanto soggiace all' onnipotenza e quanto comprendesi nell' infinità.

Eccovi approvato da me, padre Andrea, quel che dianzi vi argomentaste di persuaderci.

Dall' altro lato riman vero quanto ne divisò monsignore, cioè che gli altri beni, se li separiamo da quei tre, degeneran tosto dalla natura di beni. Chi si curerebbe d' aver una complessione a cui fosse dovuta l' età di Nestore, quando aspettasse con certezza la scure sul collo fra lo spazio di un' ora? Chi si pregerebbe di tesoreggiare nell'intelletto tanti abiti di scienze quanti ne accolse tutta la Grecia insieme, se Dio gli rivelasse di voler tenere oziosi tutti quegli abiti senza fecondarli già mai d' un solo

conoscimento? Che pro l'essere smaltato con tutta la grazia de' serafini, l'essere deificato con l'istessa unione ipostatica, quando per tutto ciò non si godesse mai o la vision beata, o la benivolenza di Dio, o la venerazion delle creature, o altro bene di quegli che monsignore annoverava per fini? L'aver diritto ad un bene lo rende più soave quando si possiede; ma quando se n'è privo senza speranza d'ottenerlo, quel titolo allora o di nulla serve o solo per tormentare. E però l'esser esclusi dalla visione di Dio non sarebbe pena degli angeli peccatori, se Dio non gli avesse prima innalzati sopra i confini di lor natura. Quel titolo che loro fu dato di potervi aspirare è quello che sparge assenzio nella presente lor privazione. Quindi è che un Achille conficcato in eterni ceppi dal cielo non pur non trarrebbe felicità dall'innata potenza nel corso, com'altre volte io dicea, ma questa il renderebbe vie più infelice d'un zoppo confinato agli stessi vincoli, perchè farebbe essere a lui più dannosa e così più aspra quella prigione.

E che il bene consista in quelle tre cose, e non in altra separata da loro, si scor-

ge chiaro. Cristo è beato, non perchè è figliuolo di Dio, ma perchè vede e gode Iddio. Nè se in croce avesse cessato di vederlo, come taluno falsamente credette, la divinità unita l'arebbe allora beatificato; là dove, se per quel tempo avesse diposta l'unione, non la visione di Dio, ritenuta egli arebbe pur la beatitudine fra i tormenti. Ma nella materia presente accade ciò che è trito ne' numeri: alcune figure chiamansi *nulle* perchè nulla montano per se sole; ma una di loro posposta alle figure significatrici di numero aggiugne ben nove doppi al numero dall' altre significato. Così questi titoli naturali di conservar l'essere e di goder conoscimento e diletto, per se soli nulla vagliono: ma congiunti col loro effetto il rendono spesse volte più pregiato a dismisura. Per esempio, si ponga l'unione ipostatica in un uomo, a cui Dio per decreto della sua libera padronanza non voglia in riguardo di lei dispensare alcun bene, lasciandogli sol quelli che per altro gli eran dovuti, non l'ami più, non l'onori più, non gli dia maggiore scienza, maggior diletto, maggior virtù: io veramente non veggo qual esca di desiderio

apparisse nell' unione ipostatica offerta con questi patti. Ma essendo in Cristo sì chiara la visione di Dio, sì trabocchevole il gaudio, sì eroica la virtù, amandolo sì cordialmente il Padre, venerandolo sì profondamente ogni creatura; questi beni posseduti come dovuti a lui e come minori assai del suo merito per l' infinita dignità dell'unione ipostatica, il rendono più beato per innumerabili volte, che se o senza titolo veruno o per titolo men sublime gli fosser conceduti.

Capitolo XLVI.

Seconda opposizion principale contra il discorso del Querengo, la qual prova che anche l' errore è bene.

Approvarono a gara il Querengo e 'l padre Andrea il modo con cui vennero conciliate dal cardinale le due sentenze contrarie. Ed egli, stanco omai dalla lunga quiete levossi in piedi, invitando gli altri a passeggiar seco in ameno viale, mentre l'ora già tarda avea spuntati, per così dire, i raggi del sole, onde ai languidi ed obbliqui

lor colpi servivano gli alberi di opportuno riparo. E quivi disceso ricercò il p. Andrea con virtuosa impazienza che proponesse la seconda difficoltà.

Ed egli: il dubbio, ch'io voglio rappresentarvi, non men riguarda le cose ieri conchiuse che le oggi discorse da monsignore; ma ieri, non so in qual modo, fra quella e vastità di materie e novità di speculazioni scappò dalla vista mia, quand'io m'accingea di proporla alla vostra. Nondimeno bene sta; che la nostra memoria suol rassomigliare non una libera campagna, ma un parco racchiuso, dove la fiera tracciata può bene per un poco agguattarsi ma non sempre fuggire. Quel che ieri mi uscì di mente, oggi me l'ha ricondotto al pensiero ciò che nuovamente n'è occorso di ragionare in simigliante materia. Il dubbio si è: come, secondo le definizioni tra noi convenute, debban fra le cognizioni approvarsi per bene solamente le vere, e non solo per minor bene ma per male condannarsi le false; *bene* per noi è ciò che posseduto rallegra, è *male* ciò che contrista. Per tanto io vorrei che mi fosse spiegato, come l'errore possa esser male; poi-

chè egli, quand'è presente, non è mai oggetto che attristi.

Preveggo quel che risponderete: essersi da noi definito il bene, *ciò che posseduto senza errore rallegra.* Ora l'errore non possedesi mai senza nuovo errore: perchè chi erra con l'intelletto, non sa d'errare, anzi stima per verità l'error suo; altrimenti nol riterrebbe: e per questo secondo errore si compiace e si rallegra del primo errore. Ma se ciò è, adunque l'errore, quando non abbia luogo tra i beni, non può almeno essere annoverato fra i mali; mentr'egli è tale, che non può mai essere oggetto di mestizia. Anzi, che dico io l'error non è male? Se non vorremo ingiustamente levare al popolo la giurisdizione ch'egli ha sopra l'uso delle voci, sarà forza onorar l'errore col nome di *bene.* E chi mai fra tutto il popolo negherà d'intitolar *bene* e desiderabile un oggetto, il qual è per natura (che che ne sia la ragione) sempre stillante di gaudio nè mai contaminato dalla tristezza?

Diranno, opposegli il Saraceni, che l'errore è cattivo, perch'è consigliero ingannevole che induce la volontà a delibe-

razioni dannose ed apportatrici poi di mestizia.

Adunque, soggiunse il p. Andrea, l'errore non è male per se medesimo ed in ragion di fine; solo è male pe' suoi effetti, ed in quanto mezzo. Ma sotto questo risguardo ancora quanti errori sono giovevoli! Non si procura giovevolmente che l'infermo erri nell'impicciolir con l'opinione il suo male, affinchè il timore non cagioni in lui quell'effetto medesimo ch'egli teme? Quanti capitani prudenti celarono al soldato il suo rischio, mostrandogli come prossima la vittoria, quand'egli era veramente su l'orlo della morte, e così ottennero ch'ei pugnando con più franchezza rendesse vero ciò che falsamente riputò verisimile? È celebre in ciò l'esempio di Tullo Ostilio (1), che, tradito ed abbandonato da Mezio Suffezio nella battaglia, diede a credere a' soldati che Suffezio era d'accordo con lui a metter in mezzo i nemici, e con tal inganno cambiò agl'ingannati l'imminente sconfitta in trionfo:

. . . . Possunt, quia posse videntur:

disse quel poeta. Ma che occorrono più

(1) *Liv. lib.* 1.

lunghe prove? non mi raccontaste voi, signor cavaliere, che nel discorso (1) di ieri l'altro avevate mostrato con autorità e con esempi che l'error dilettevole è un bene sofficiente a felicitare?

Capitolo XLVII.

Tentasi la soluzione col mostrare che l'errore è abborrito lontano ed odiato presente: e come alcuno possa conoscere il suo errore presente.

Opposegli il Saraceni di nuovo: almeno l'errore prima d'incorrervi non s'appetisce, ma piuttosto s'abborre. Nessuno vorrebbe ingannarsi. E così non si adatta all'errore la definizione del bene, cioè, *ch' egli, conosciuto senza errore, quando è lontano invaghisca il desiderio;* ma quella del male, cioè, *ch' irriti l' abborrimento.* Nè dobbiamo in questo oggetto particolare ricercar l'altra parte della definizione del male, cioè, *ch' egli posseduto senza errore porti cordoglio,* essendo impossibile dell' errore quella condizione *posseduto senza errore;* il che ben voi dimostraste pur ora.

(1) Lib. 1. c. 45.

Qui si frappose il cardinale, dicendo: anzi parmi ella possibile in qualche modo; e in quel modo ch'ella è possibile, si verifica dell'errore, ch'ei posseduto e riconosciuto cagioni affanno. Il caso potrebb'esser questo. Conferisca uno scolare di matematica al suo maestro varie da se trovate e credute dimostrazioni. Il maestro gli dica: in una di coteste nascondesi un paralogismo; nè gli significhi in cui. Lo scolare, benchè dia fede al maestro, nessuna però depone di quelle credenze in particolare; poichè nel resto qualsivoglia di esse gli si rappresenta per vera, e la risposta del maestro, condannandone una in genere ed approvando le altre, rende probabile la verità di ciascuna considerata da parte, essendo di ciascuna in particolare più verisimile ch'ella sia nel maggior numero delle tante vere che nel minore, o piuttosto nell'unità della falsa. Ritiene per tanto lo scolare tutti que'giudicii; ma, sapendo in universale ch'un di essi è ingannevole, ne sente pena e vorrebbe non averlo. Ecco in qual modo chi erra di presente con l'intelletto, può conoscer d'errare: e come in tal caso l'errore è oggetto a lui di tristezza.

Capitolo XLVIII.

Impugnasi la soluzione precedente; e confermasi con altre ragioni che l'errore sia più bene che male.

Sottili son le risposte, seguì allora il padre Andrea, ma non tali ch' io me n' appaghi.

Voi dite, signor cavaliere, che l' errore prima d'averlo non si desidera ma si fugge. O parlate dell' errore in risguardo de' suoi effetti, o dell' errore considerato per se medesimo. Nel primo senso talvolta ancor s' appetisce, quand' egli è giovevole, con farci stimar a noi stessi possessori d'oggetto desiderato, e però ne rallegra. Non m' affatico in provarlo, perchè so che voi medesimo nel primo congresso abbondantemente il provaste. E lo stesso dico dell' errore presente, eziandio conosciuto, nella maniera ingegnosamente proposta dal signor cardinale: il qual errore talvolta per l' utilità ne porge allegrezza. Perocchè se mi fosse detto da persona degna di fede e consapevole de' miei pensieri che io credo una certa cosa, la qual è falsa, non si-

gnificandomi qual sia, ma solo affermando che sì fatta credenza mi reca gioia di presente nè mi può danneggiare in futuro, io per me non sarei sollecito di cercare una verità che senza verun profitto m' impoverisse di gusto.

Se poi ragioniamo nell' altro senso, il qual solo è conforme alla quistione presente che noi trattiamo, cioè, dell' aguzzar il desiderio e del consolare col possesso in grazia di se medesimo come fine, ancor questo par che convenga all' errore, non già di pari con la scienza, ma più almeno che alla pura privazion dell' errore; onde l'errore non sarà mica un bene che s' agguagli alla scienza, siccome nè men la scienza nostra è bene, il quale s'agguagli alla scienza de' beati: ma sarà bene e non male, essendo meglio l' averlo, che l'esserne privo senza veruna ricompensa. Il che non accade nel dolore, ch' è vero male. Ciò ch' io affermai dell' errore, il provo così. Propongasi questo partito a ciascun di noi: o di conoscer tutte le cose con errore, o di non conoscer nulla, ma viver sepolto in perpetuo sonno. Qual condizione eleggeremmo? Io certo la prima: e cre-

derei che tutti in ciò mi sarebber compagni. Adunque l'errore è più vantaggioso, che la mera privazion dell' errore. E ciò che avvien dell' errore in genere, paragonato alla privazione in genere, avverrà per conseguente d' un errore in particolare paragonato alla sua privazione particolare.

Qui ripigliò il Saraceni : parmi pure d'aver inteso che i teologi ammettono in Cristo e nella gloriosa Madre di lui, mentre furono in terra, anzi in tutti gli abitatori del cielo, qualche ignoranza di quella sorte che Aristotile appella di *negazione*, cioè mera privazione di qualche scienza : giacchè a Dio solo è dato il comprender nell' intelletto infinito ogni verità : ma che non così ne' medesimi ammettono quella che Aristotile chiamò *ignoranza di disposizione*, e che con altro vocabolo vien detta *errore*. Adunque la prima è men rea che la seconda.

Dubito, il p. Andrea replicò, se la vostra conseguenza in provar che l'errore sia peggior della pura ignoranza, perchè questa e non quello alberga nel cielo, abbia in favor suo altrettanto di verità quanto

di autorità. La ragione per cui quegli avventurosi intelletti, che nominaste, non sappiano tuttavia ogni vero si è, perchè, essendo finiti, non conveniva che abbracciassero coll' ampiezza del pensiero cotanti oggetti, quanti l' infinita sapienza. Ma quegli oggetti, che abbracciarono, fu bensì conveniente che gli abbracciassero non solo in maniera più desiderabile della pura sua privazione ma nella più eccellente maniera, cioè con intendimento non pur non errante, ma nè meno vero ed incerto. E tuttavia sappiamo che la notizia incerta, ma vera, è migliore della mera ignoranza, ed è pregiata fra noi mortali, che sol con gli occhi dell' incertezza possiamo contemplar gli oggetti o più numerosi o più alti o più necessari. Così ha più del reale non portar indosso altre gioie che di maravigliosa bellezza: non perchè l' altre ancora non sieno di qualche pregio e ragionevolmente desiderate dalle persone inferiori, ma perchè alla maestà d' un re conviene che tutti i suoi ornamenti ostentino essi ancora una singolarità come regia fra gli ornamenti de' privati.

Adunque non tutto ciò ch' è buono in

qualunque picciol grado conviensi ad ogni altezza di stato, quando in luogo di quel bene ve n'ha degli altri possibili nel medesimo genere più perfetti: siccome non ogni dono, benchè per altro di qualche stima, confassi alla maestà d'ogni personaggio; e siccome non qualsivoglia diletto, avvengachè lecito, merita d'albergare ne' cittadini del paradiso. Ma nè stomaco digiuno rifiuta i cibi non signorili, nè l'animo de' mortali, pur troppo mendico di beni, si prende a schifo i meno eccellenti. E così ama piuttosto di travedere che d'esser cieco, tanto con gli occhi esterni del corpo quanto con gl'interni dell'animo; anteponendo in somma l'errore all'ozio totale della parte conoscitrice; il qual ozio o è morte, o nulla migliore a noi della morte.

CAPITOLO XLIX.

S'insinua la risposta col distinguer le tre operazioni dell'intelletto, mostrando che anche la prima apprensione è bene, e ch'ella è il fine della poesia.

Il Querengo, che alla seconda opposizione del padre Andrea fin a quel tempo avea

taciuto, veggendo gli altri rimaner in silenzio, si mosse a parlargli così. Nessuno di quegli antichi sofisti, celebri lodatori di argomenti disperati, pugnò più eloquentemente per la sua causa che voi ora, mentre vi siete fatto avvocato dell'errore; e non già dell'errore mascherato di verità, com'ei suol comparire, ma scoperto e nulla dissimulante la sua deformità, la quale ei nè meno a se stesso giammai s'attenta di palesare. Que' sofisti altro non persuadevano in fatti che il propio ingegno, voi la conclusione propostavi; e per tal modo insieme l'ingegno vostro, tanto maggiore dei loro, quanto è maggior impresa vincere o scuotere gl' intelletti che solleticare gli orecchi. Poichè di buon grado ci lasciamo dilettare: con ripugnanza sentiamo stringerci. Il primo si gradisce da noi come ossequio; al secondo contrastiamo come ad assalto.

Io stimo che 'l discorso da voi recato sia falsità, ma non istimo che sia errore, perchè voi medesimo, s' io non m' inganno, l'inventaste con l'ingegno; non l'approvaste con l'opinione. Ma v'assicuro che, se tutti gli errori avessero tanta eccel-

lenza di sottigliezza, io accetterei cotesto discorso per vero, e terrei per felicità l'errare.

Mentre v' aggradi, proporrovvi con qual distinzione io speri di rinvenire dove si covi sì bello e sì occulto inganno.

Tre sono i modi con cui conosce il nostro intelletto. Conviene che in grazia dell'ordine e della chiarezza vi contentiate ch' io in breve metta innanzi alcune cose note ancora a'principianti; poichè su bassi fondamenti di pietre rozze e volgari ha bisogno d' appoggiarsi ogni alto e maraviglioso edificio. L'uno dunque di questi tre modi si chiama *prima apprensione*, perciocchè apprende quasi l'oggetto fra le sue mani, senza però autenticarlo per vero nè riprovarlo per falso; come allor che si leggono le narrazioni di Virgilio e di Omero, con incertezza quali sien tratte dall' istoria, quali create dall'invenzione, e però senza darne giudicio di veritiere o di menzognere.

Il secondo modo con cui conosciamo ha nome *giudicio*, perchè come il giudice dal tribunale, così egli profferisce sentenza intorno alla verità o falsità dell'oggetto.

E benchè il far ciò sia comune a tutti i conoscimenti che non sono prima apprensione, tuttavia, in quanto questa seconda specie distinguesi dalla terza, contien solo que' giudicii non che da noi son formati per lume recatoci da un altro precedente giudicio, ma che alla sola apparenza dell'obbietto sorgono in noi: come allora ch'io affermo d'esser vivo, di muovermi, che il tutto è maggior della parte; alle quali affermazioni altro non mi spinge che una tale apprensione dell'oggetto affermato, la quale è in me, o per esperienza, come nelle prime due pur ora recate, o per chiara e natural congiunzione di termini, come nell'ultima. E di queste proposizioni immediate e manifeste di lor natura voi medesimo favellaste ieri copiosamente contro gli scettici.

Altri giudicii appartenenti alla terza specie di cognizione si chiaman *discorsi*, tolta la metafora dal movimento locale. Come in questo movimento per mezzo d'uno spazio vicino discorresi ad un altro lontano: così nel suo argomentar l'intelletto, per mezzo di quelle proposizioni immediate e postegli quasi a canto dalla natura,

discorre di mano in mano ad altre verità più remote. Ed a questa terza specie riduconsi quasi tutti i giudicii nostri; perciocchè le verità immediate son rare di numero ma fertili di progenie: e come da pochi fonti sboccano innumerabili e larghi rivi, così da pochi principii scaturiscono l'infinite notizie di tante e sì vaste scienze che adornan l'uomo.

Tutte tre queste sorti di cognizione perfezionano in qualche modo l'intelletto. La seconda è la più eccellente, ed è quella sola ch'ha luogo in Dio. La terza è miglior della prima, essendo meglio il saper la verità dell' oggetto, benchè quasi per testimonianza d'altre verità mezzane, e non (per così dire) dall' aspetto e dalla voce di lui medesimo, che il restarne con ignoranza. Tuttavia la prima apprensione ancora è partecipe di qualche pregio, ed è materia di qualche gaudio. Nol veggiamo noi ne' favoleggiamenti poetici? Ogni età, ogni sesso, ogni condizion di mortali si lascia con diletto incantar dalla favola, imprigionar dalla scena. Nè ciò interviene perchè si stimino veri que' prodigiosi ritrovamenti, come si persuasero molti uo-

mini dotti. Chiedasi a coloro che soffron di buon talento la fame, il caldo, la calca per udir le tragedie, a coloro che rubano gli occhi al sonno per dargli alle curiosità de' romanzi; chiedasi, dico, se gli uni credon che i personaggi i quali parlano, conosciuti da loro talvolta, sien Belisario o Solimano oppressi dalle sciagure, e se gli altri credono che i sassi per aria si trasformassero in cavalli a pro de' Nubi, o che la Fortuna venisse personalmente a far il nocchiero a' cercatori di Rinaldo.

Chi dubita che risponderanno di no? Se pur vi ha taluno cotanto semplice, a cui possan darsi a credere così evidenti falsità, certo le poesie non si scrivono con dicitura tanto volgare che all'intendimento di costoro mostrinsi indirizzate. Ma di più, se fosse l'intento della poesia l'esser creduta per vera, arebbe ella per fine intrinseco la menzogna, condannata indispensabilmente dalla legge di natura e di Dio, non essendo altro la menzogna che dire il falso affinchè sia stimato per vero. Come dunque un' arte sì magagnata sarebbe permessa dalle repubbliche migliori? come lodata, come usata eziandio da scrittori

santi? Non parlo di ciò che pretendesse la poesia nel suo primo nascimento, quando la rozzezza degl' intelletti e gli spropositi adorati dalla superstizione rendevano per avventura credibili quelle menzogne. Che però veggiamo allora la poesia d'Omero esser discacciata dalla Repubblica di Platone come perniciosa per le indegne opinioni che seminava intorno agli dei. Ma parlo della poesia qual ella poi seguitò ne' secoli più eruditi, e qual è al presente, quando già le sue falsità nè son credute dagli uditori nè condannate da' magistrati, nè riprese dagli zelanti.

Per tanto l'unico scopo delle poetiche favole si è l'adornar l'intelletto nostro d'immagini o vogliam dire d'apprensioni sontuose, nuove, mirabili, splendide. E ciò è gradito per sì gran bene al genere umano, ch' egli ha voluto rimunerare i poeti con gloria superiore a tutte l'altre professioni, difendendo i libri loro dall' ingiurie de' secoli con maggior cura che i trattati d'ogni scienza, che i lavori d'ogni arte, e coronando i lor nomi con opinion di divinità. Vedete in qual pregio abbia il mondo l'esser arricchito di prime apprensioni bel-

le, ancorchè non apportatrici di scienza nè manifestatrici di verità.

CAPITOLO L.

Perchè, se il fine della poesia è la sola apprensione e non il giudicio, ella cerchi la verisimilitudine, e possa muover gli affetti.

Io non posso rattemperarmi che non v'interrompa, disse il Saraceni in sembiante di chi ode cosa lontanissima fin allora dal suo concetto. Che pro adunque il dipinger la favola verisimile, s'ella non vuol esser tenuta per vera? Nessuna utilità recherebbe, secondo voi, la poetica imitazione, che vuol dire l'anima della poesia. E poi gli affetti come potranno suscitarsi dalla falsità manifesta? Se il *compassionare* è un *aver passione insieme*, chi mai compassionerà le miserie altrui, mentre sappia che colui non patisce e che non è misero?

Le vostre opposizioni, soggiunse il Querengo, provan troppo, e così nulla provano, secondo il detto de' logici. La pittura non è ella una diligentissima imitazione, la cui lode sta tutta in rassomigliare

i lineamenti, i colori, gli atti e fin le passioni interne dell' oggetto dipinto? Nè con tutto ciò pretende quell' arte che il finto sia stimato per vero, e che si rinnovi negli uomini la balordaggine di quegli uccelli i quali corsero per gustare col becco l' uve effigiate da Zeusi, o di que' cani e di quei cavalli mentovati da Plinio che baiarono e nitrirono all' aspetto di cani e di cavalli egregiamente dipinti, riputandogli vivi. E pur le figure dipinte, benchè per dipinte sien ravvisate, pungono acutamente l' affetto. Il dimostrano con buona e con rea operazione e le divote lagrime che spesso traggon dagli occhi alle persone spirituali i ben formati ritratti del tormentato Redentore, e le fiamme pestilenti che sono accese ne' petti giovanili dalle immagini oscene, le quali con obbrobrio dell' umana sfacciataggine talora pagansi gran danaro per esser mantici della sopita lascivia, comperandosi come prezioso il desiderio medesimo di peccare.

Altra dunque è la ragione per cui e la poesia e la pittura sono accurate imitatrici del vero, e per cui con tale imitazione signoreggian l' affetto. Quanto più vivace è

la cognizione, tanto è ella più perfetta, più dilettevole e più feritrice dell'appetito. Quindi nasce che, secondo l'insegnamento di quel poeta, già passato in proverbio:

> Per commuover i petti ha minor lena
> Ciò che ad entrarvi ha per l'orecchie ingresso
> Che quel ch'a' fidi lumi espon la scena,
> E che lo spettator porge a se stesso (1);

essendo più viva l'immagine che vien formata nel pensiero dall'oggetto con la specie sua vigorosa e fiammante, pur allora mandata da lui all'occhio, che con la specie già invecchiata e quasi smontata di colore, la qual ei risveglia nell'animo per mezzo dell' udito. Ora quanto più simili in ogni minutissima circostanza son le favole della poesia o le figure del pennello all'oggetto vero ed altre volte sperimentato da chi ode l'une e mira l'altre, con tanto maggior efficacia destano elle quei mobili simulacri che ne giacevano dispersi per le varie stanze della memoria; e quindi risulta e più vivace l'apprensione e più fervida la passione. All' accendimento di

(1) *Horat. in Arte.*

questa non richiedesi, come voi presupponeste, che si creda la verità dell'oggetto. Il dissero dottamente gli stoici, ed Epitetto fra gli altri nel quinto libro de' suoi discorsi compilati da Arriano, tutti conformi alla dottrina di Zenone e di Crisippo. Non negano essi che il saggio possa temere, impallidirsi e tremare allo scoppio dei fulmini, agli urli delle tempeste; e dall'altra parte non permettono al saggio il riputar che sia male verun evento fuorchè il vizio; e pur il timore ha per oggetto suo non altro che il male. Onde, per concordia di queste proposizioni, distingue ivi Epitetto due generi di timore. L'uno ha origine dall'opinione del male a noi sovrastante; ed un tal timore bandisce egli dal cuor del saggio: l'altro genere di timore vien cagionato dalla violenta apparenza esterna del male, benchè non introdotta più oltre che nella fantasia e non approvata dal giudicio dell'intelletto, anzi da lui ripudiata per falsa: e di un tal timore concede Epitetto, secondo la stoica filosofia, che possa esser albergo l'animo eziandio del sapiente. Nè con altra risposta scusò quel valente stoico ad Aulo Gellio

suo compagno (1) i timidi cambiamenti di volto che avea mostrati nel pericolo del naufragio mentre navigavano insieme pel mare Ionio. Alla verità di questa dottrina sottoscrivesi l'esperienza.

Oltre agli esempi che v'ho portati, quanti sono che treman d'insopportabile orrore o nel camminar soli al buio, o nel giacer la notte presso a un cadavero: i quali tuttavia ben sanno e che l'Orco non ha licenza di manucar le persone all'oscuro, e che i morti non fanno guerra? Ma la forte immaginazione di quegli oggetti per loro natura mesti congiunta con la memoria delle orribili favole udite da noi nella fanciullezza, ed impresse altamente nell'animo allor di cera, spremono a forza la passione dello spavento dalla parte inferiore dell'anima, benchè nello stesso tempo la parte superiore, a cui non si mostra verun soprastante pericolo, vive sicura e tranquilla. Nè altro che la diversità degli affetti fra queste due parti dell'anima (che due anime furon credute da Platone) volle

(1) *Lib.* 19. *c.* 1. Vedi s. Agostino *della Città di Dio,* t. IV. p. 14. di questa Biblioteca, dove è narrato cotesto avvenimento.

spiegar Virgilio colla similitudine della quercia immota nel tronco e scossa nelle foglie dal vento, applicata finalmente all'animo del suo eroe con quel verso:

Mens immota manet, lacrymae volvuntur inanes.

Ed è ciò sì vero, che quest'unico precetto per la commozion degli affetti stimò giovevole all'oratore Quintiliano (1), precetto insegnatogli, com'ei dice, non da verun altro maestro che dalla natura e dall'esperienza. Comanda egli che l'oratore si figuri vivissimamente nel pensiero quel fatto intorno a cui vuol appassionar gli uditori, rappresentando le più minute circostanze che in esso verisimilmente intervennero. E così prima a se, poscia a loro il ponga davanti agli occhi con quella evidenza che non racconta, ma mostra; in virtù della quale, ardendo in se, infiammerà chi l'ascolta. Nè ad altro che ad una tal robusta apprensione vuolsi, per avviso di lui, assegnare quella balìa ch'esercitano sopra gli altrui affetti i più scaltri commedianti, i quali, dic'egli, immaginansi con tal vee-

(1) *Lib.* 6. *c.* 2.

menza il caso da loro imitato, che non pur sulla scena mentre desiderano l'affetto in se stessi per trasfonderlo agli uditori, ma da poi eziandio che ritiraronsi dietro al palco sentono loro mal grado i bollori interni della suscitata passione. All'età nostra sappiamo che Torquato Tasso nel comporre si commoveva a simiglianza d'invasato, e nel p. Stefonio mòlti mi riferiscono d'aver mirato l'istesso. Or vedete che pungenti stimoli abbia eziandio la sola apprensione ad agitare gli affetti, e quanto ella, benchè scompagnata da ogni giudicio, sia stimabile per la giocondità e per la forza!

Ben vi confesso ch'io non m'accosto assolutamente a Quintiliano intorno al dar questa sola regola di muover gli affetti all'oratore. È bensì ella bastevolissima al poeta ed all'istrione, i quali non si curano di eccitare un affetto durabile; ma l'oratore ha bisogno d'altro fuoco che d'acquavite o di paglia, perchè non si smorzi finchè il giudice non abbia sentenziato, o l'uditore non abbia eseguita la deliberazione ch'ei persuade. Onde molto più gli è giovevole d'accender l'affetto colla forza

permanente delle ragioni secondo le regole d'Aristotile, siccome miglior filosofo, così miglior retore di Quintiliano: e da questa inavvertenza forse interviene che alcuni sacri oratori traggono molti pianti dagli occhi e poco frutto dall'opere degli ascoltanti.

Capitolo LI.

Si cava dalle cose predette, perchè la poesia rappresenti con lode que' minuti particolari che rifiuta l'istoria: e di qual verisimile sia vaga la poesia.

Il vostro ragionamento, ripigliò il Saraceni, mi ha fatto conoscere per qual cagione i più tenui particolari, atti solo ad impolverare, quasi minute arene, l'istoria, sien come gioie che tanto illustrano la poesia; onde per questo solo vantaggio par che Omero sia preferito a Virgilio. L'istoria vuol ne' lettori supplire colla scrittura al difetto del senso, al quale la distanza o di luogo o di tempo tolse il conoscimento de' raccontati successi. Però, siccome non ci curiamo d'essere spettatori col senso, così nè meno lettori nell'istoria

se non di successi grandi; e l'angusto scrigno della memoria non accoglie volentieri monete d'ogni metallo, mentre nè meno è capace di custodir tutto l'oro delle notizie più segnalate. Ma la poesia, che ha per fine il far immaginar vivamente oggetti maravigliosi, a ragion si vale di quelle rappresentate minuzie, le quali rendono il racconto più che si può simile al vero: non a qualunque sorta di vero, che ciò non basterebbe al suo fine, ma al vero già noto a' lettori; acciocchè le immagini d'un cotal vero lasciate da esso altre volte nella memoria sieno deste dalla natural simpatia che hanno fra loro le specie simiglianti, e si ragunino a figurar vivamente il caso narrato nell'animo di chi legge.

È cosa di maraviglia, soggiunse il Querengo, che l'acutissimo ingegno del Castelvetro, il quale sì bene osservò cotesto diverso costume della poesia e dell'istoria, non pure non ne avvertisse la ragione da voi notata, ma giudicasse il nome di imitazione convenire alla poesia epica, in quanto ella procuri d'assomigliare nel suo racconto l'istoria, e che perciò riprenda Aristotile che prima del-

l'arte poetica non insegnasse l'arte istorica. Perchè, dic'egli, come il vero è prima di natura e di notizia che il finto, e l'originale che la copia, così l'arte di narrare il vero, cioè di tesser l'istoria, dee prima sapersi che l'arte di narrare il finto, cioè di tessere la poesia; affinchè dal sapersi quali veri son memorevoli e come debbano raccontarsi, appaia indi agevolmente quali finzioni di vero sien degne d'esser descritte ed in qual maniera.

Ora se la poesia procura d'assomigliar l'istoria, come traccia essa le minutezze dall'istoria fuggite?

Ma è possibile che un tal uomo non vedesse che, quantunque il finto sia imitazione del vero, tuttavia l'espressione del finto non è imitazione dell'espressione del vero: e che però non fa mestieri, per esempio, che il pittore d'invenzione sappia l'arte di far bene i ritratti, dovendo quest'arte esprimer le cose quali sono, o belle o non belle che sieno, e dovendo per lo contrario il pittor d'invenzione formar le sue figure in maniera ch'elle assomiglino non già nel tutto, ma nelle parti separatamente

considerate, qual si sia delle cose che sono o che furono, purchè gustose a mirarsi, e così convenendo loro osservar diversi precetti? L'istoria vuole insegnar que' successi ch'è spediente altrui d'imparare: nè si cura gran fatto di fargli vivamente apprendere, per non allungarsi con leggiero profitto dal fine suo. Però lascia le minutezze, e poco usa le metafore, e meno le simiglianze e gli epiteti non necessari. La poesia vuol far apprendere ciò che ad apprendere è dilettevole: e perchè il diletto dell'apprensione nasce dalla vivacità di quella e dallo splendor de' colori ond'ella é dipinta, però la poesia non è inventrice di que' successi che, se fosser veri, gioverebbono a sapersi, ma finge quelli, i quali, avvegnachè falsi, riescon gustosi ad immaginarsi, e si studia di porli avanti agli occhi, disegnandoli al vivo colle circostanze minute, e colorandoli con oltremarine tinture di metafore, di similitudini, di prosopopeie, d'aggiunti e d'altre figure ben espressive e pompose. E forse questa evidenza o energia nel rappresentare è quella imitazione di cui tanto si disputa, propia del poeta, e comune ad ogni indi-

viduo di poesia. Ma intorno a ciò non è ora tempo di quistionare.

Quindi è che se qualche istorico nel racconto del viaggio d'un principe descrivesse un banchetto, quale il descrive lodevolmente Virgilio in Cartagine co' brindisi e con le musiche, si farebbe schernire non meno che il Corio con la tediosa narrazione del suo nelle nozze di Valentina Visconte: e dall'altro lato se un poeta cantasse tutti quei lunghi contrasti che narra lodevolmente Livio fra la plebe e la nobiltà, recherebbe a' lettori assai maggior noia che la Teseide di Codro all'orecchie di Giovenale. Tanto è diverso il fine della poesia da quel dell'istoria, e tanto è lontano che la poesia si vaglia del verisimile come di maschera per esser creduta come istoria.

Anzi notate che quindi agevolmente si coglie perchè sia lecito al dramma (dissi al dramma, non all'epopeia, perchè nell' epopeia veramente parla sempre lo scrittore, come lo stesso Castelvetro avvertì), quindi si coglie, dico, perchè sia lecito al dramma il far parlare a Torrismondo in toscano, lingua ignota al suo paese ed

al suo tempo, e fargli alzar la voce sul palco tanto sopra l'uso degli uomini, specialmente quando ragionano di affari segreti.

Tutto ciò è dissimile al vero. Ma la poesia non cerca la simiglianza del vero, se non per far apprendere più vivamente il finto. E perchè ciò non può avvenire, se il finto o non si ode o non s'intende, però le predette dissomiglianze dal vero non pur non sono opposte, ma necessarie all'intento della poesia.

Nè parve scostarsi Aristotile da questa sentenza, insegnando egli nella Poetica (1) che ancora quell'impossibile, il qual ripugna propiamente e direttamente alla poesia si dee comportare come ben fatto, se giova al fine del poeta; perchè, dice, dall'utilità in cagionar il fine vuolsi giudicare la lodevolezza di tutto il resto. E ne dà l'esempio nell' incalzamento de' Troiani fatto da Achille solo, comandando agli altri che non si movessero; e pure non è verisimile nè credibile che al solo cenno d'Achille tante migliaia di combattenti ri-

(1) *Partic.* 139. *in versione Piccolominei.*

manessero fermi come fantocci. Il qual inverisimile appartiene direttamente alla poesia, essendo obbligo di lei il conoscerlo e non d'altra disciplina, come è che le cerve non abbian corna. Aggiugne nondimeno quivi Aristotile, che, se il medesimo fine si potesse conseguire senza una cotale inverisimilitudine, sarebbe in tal caso ella biasimevole assai. Ecco che il fine della favola in opinione di Aristotile non è nè ricerca l'esser ella creduta, potendo giovare ad un tal fine ciò che distrugge la possibilità della credenza. Ma torniamo al nostro filo.

Capitolo LII.

Con la predetta distinzione tra l'apprensione e il giudicio si conchiude che nell' atto d' errore l' apprensione contenuta è bene, il giudicio falso è male.

È dunque l'apprension degli oggetti un bene desiderabile per suo valore. E perchè ogni giudicio è insieme apprensione dell'oggetto giudicato da lui, però qualunque giudicio, avvengachè falso, è misto di qualche bene desiderabile per se stes-

so. E per avventura un tal bene è di tanto pregio, che, quando non si potesse aver alcuno intendimento se non con l'atto d'errore, sarebbe meglio all'intelletto il portar la veste macchiata che il restar nudo. Ma se tutti quegli oggetti, che sono effigiati nell'atto d'errore, si conoscessero per mezzo di pure apprensioni, le quali siccome di verità non sono adornate, così di falsità sono esenti, chi dubita che sarebbon elle più desiderabili degli errori? Non veggiamo noi forse quanto la natura umana si vergogna d'aver errato nella credenza? E che altro, se non una tal vergogna, rende gli uomini sì ostinati difensori di ciò che hanno affermato una volta? Onde non solo perciò negli esterni congressi

Il furor letterato a guerra mena (1):

ma eziandio abborrono di sgannarsi interiormente, per non confessare al cuor suo d'essersi ingannati. Là dove il non aver saputo innanzi una verità non ci cagiona rossore. E però non così odiasi l'uomo cupo come il bugiardo, benchè di bugie non

(1) *Petrarca Cap. X.*

dannose; perchè l'uno ricusa d'illustrarci col vero, l'altro viene ad imbrattarci col falso.

Capitolo LIII.

Si raccoglie dalla precedente dottrina che la bellezza è sol bene in ragion di mezzo.

Questa differenza tra la prima apprensione e il giudicio vale in oltre a difender la verità di ciò che voi, signor cavaliere, affermavate ieri l'altro, cioè che la bellezza non sia bene in ragion di fine al vagheggiatore. La ragione (1) che ne apportaste fu: perchè ugual diletto prende il vagheggiatore, o l'oggetto sia tale ovver non sia tale, purchè tale gli si dimostri. Adunque la bellezza è sol bene in ragion di mezzo cagionante la cognizione che ci ricrea. Questa dottrina con tutto ciò potrebbe sembrar difficile, perocchè sempre ciascuno amerà piuttosto d'apporsi che di gabbarsi, come dicemmo. Adunque non pur si ama una tal cognizione del bello, ma si ama ch'ella sia vera. Or quando l'oggetto non fosse qual

(1) *Lib.* 1. *c.* 45.

ei ci si mostra, la cognizione di lui non sarebbe vera. Per tanto non è egli amato come puro mezzo, nè la cognizione dilettatrice è il fine intero che ci contenta; giacchè bramiamo d'aver questa, non in qualunque maniera, ma congiunta con la verità dell' oggetto. A questa difficoltà, come io accennava, si risponde per mezzo della distinzione dianzi apportata. La bellezza non diletta in quanto affermata, ma in quanto veduta o appresa vivacemente. Però, quando anche io sapessi (come avviene talvolta ne' sogni più leggieri) di sognar in quest' ora, e che però nè questo viale sì nobilmente ameno, nè que' graziosi scompartimenti di fiori, nè quelle statue così leggiadre fossero altro che una impastatura di larve notturne, tuttavia, se ne durasse in me la stessa vivace apprensione, durerebbemi insieme lo stesso piacere. Il proviamo tutto dì nelle favole, che, raccontate da espressivo scrittore o rappresentate da istrioni sagaci, dilettano con la bellezza loro, benchè altro di se che la prima apprensione non introducano in noi, ben certi della lor falsità, come si è dimostrato. E perchè l'occhio e gli altri sensi non errano

mai, nulla essi affermando che in ogni inganno d'apparenza non resti vero, come ieri ne dichiarò il p. Andrea (1), e la prima apprensione non è capace nè di verità nè di errore (suppongo ciò secondo la più comune e più vera filosofia) però nulla rileva al vagheggiatore del bello, per verificar le sue cognizioni, che l'oggetto da lui appreso sia o non sia di fatto qual ei nell'animo sel figura. Che s'egli per una tale o visione o vigorosa apprensione s'induce a stimarlo presente con un atto di giudicio, il gusto nondimeno della bellezza, in quanto bellezza, non sorge da così fatto giudicio, ma da quella vista o da quella viva apprensione, la quale potrebbe restar in noi, emendato ancora l'inganno della credenza.

Capitolo LIV.

Levar gli equivoci quanto importi alla filosofia.

Cominciavano già l'ombre a precipitar maggiori dalle montagne, e l'aere a prender crudezza dalla vicina notte. Però il

(1) *Lib.* 2. *c.* 27.

cardinale: parmi, disse, che, se altro ci resta, potrà ciò servire a farci tornare non in carrozza, ma a volo. Perciocchè siccome la molestia è quella che fa meritare al tempo il nome di zoppo, così il piacere gli mette l'ali. Entrarono dunque in carrozza, ove il Saraceni disse al Querengo:

Valoroso difensore siete stato della mia causa. Io per me già con un tacito rimorso la riputava per disperata. Ma veggo quanto sia vero ciò che Aristotile insegna (1), che la sofistica è tutta fondata negli equivoci delle parole, essendo queste finite, e gli oggetti immaginabili infiniti, e però convenendo spesso che una parola sia contrassegno or d'una, or d'un'altra cosa. Quindi talvolta succede nelle dispute filosofiche qualche inganno niente minore, ma più importante di quel che avvenne ad un romano conosciuto da me, che per negozi trattenevasi in Napoli. Costui trovandosi una sera di vigilia in casa d'un amico suo a scriver insieme alcune lettere di affari comuni, finite le lettere, udì che l'amico impose ad un suo famiglio che recasse il

(1) 1. *Elenc.* c. 1.

marzapane; onde il romano, avvisatosi che l'altro il volesse tener seco a colezione, cominciò per cerimonia a ripugnare, dicendo al famiglio che nol portasse a verun patto. Ma il famiglio, ubbidendo al padrone, recò la scatola delle nizze e dell'ostie da sigillare, che a Napoli *marzapane*, suol nominarsi. Onde il romano della confezione esternamente ricusata col complimento e nell'interno già inghiottita con la speranza non assaggiò altro in effetto che l'amaro dell'inganno e della vergogna.

Ma oltre a cotali equivoci originati dalla diversità de' linguaggi, anche nella stessa lingua e nello stesso dialetto molti ne cagiona la scarsezza delle parole. Ed a questo capo ridur si possono in qualche modo i falsi argomenti fabbricati su certi nomi generici, che talora per tutto il genere, talora per una specie determinata si prendono. Così, essendo il nome di *cognizione* comune alla pura apprensione ed insieme al giudicio, e veggendo io che la bellezza ci diletta per mezzo della cognizione, e che la cognizione è allor più desiderabile quando conformasi coll'oggetto, pareami conchiudersi inevitabilmente

contro il detto mio di ier l'altro, che la cognizione, per cui la bellezza ci diletta, fosse allor più desiderabile quando la bellezza è vera e non puramente immaginata. Nè mi avvedeva che quando dicesi la cognizione esser migliore se conformasi coll'oggetto, allora il nome di cognizione non significa tutto il genere, ma la sola specie più nobile, cioè i giudicii. Perciocchè la prima apprensione, come quella che può congiugnersi tanto col giudicio negativo quanto coll'affermativo, non più dicesi conforme all'oggetto quando l'oggetto è, che quando non è.

E quindi può giudicarsi quanto saggiamente quegli acuti filosofi, che perciò appellaronsi Nominali, ponessero la principal cura in distinguer sempre il vario significato de' nomi, e per questa via sciogliessero la maggior parte delle quistioni e degli argomenti, non senza invidia dell'altre sette.

Capitolo LV.

Ond' è che alcuni errori, benchè conosciuti, acquistino lode all' intelletto; e che voglia dire ingegno. *Tutta la singolarità della sapienza consiste nell' apprendere, non nel giudicare.*

Ma vi prego a togliermi una difficoltà, che sola mi resta intorno all' errore. Se ogni errore è male dell' intelletto, onde avviene che alcuni errori, specialmente ne' principianti, si lodano? come allor chèuno scolare, per qualche paralogismo difficile ed apparente da lui ritrovato, s' induce a credere una falsa proposizione: poichè allora riporta gloria e non biasimo del suo fallo dai condiscepoli e dal maestro.

Molte sono le cagioni di ciò che dite, il Querengo rispose. Primieramente in cotesti casi lodasi la perspicacia di speculare argomenti così riposti e lontani da ciò che la vista comune potrebbe scorgere; in una parola si loda l' ingegno. Poichè quel dono di natura, che si chiama *ingegno*, consiste appunto in congiungere per mezzo

di scaltre apprensioni oggetti che pareano affatto sconnessi, rintracciando in essi gli occulti vestigi d'amicizia fra la stessa contrarietà, la non avvertita unità di special simiglianza nella somma dissimilitudine, qualche vincolo, qualche parentela, qualche confederazione dove altri non l'avrebbe mai sospettata. Annodò la natura maestrevolmente fra loro tutti i suoi effetti; e ciò fu per avventura il misterio di quell'aurea catena omerica. Nè v'ha nel mondo verun oggetto sì solitario e sì sciolto, che fra' laberinti della filosofia non somministri qualche aureo filo per giungere alla notizia d'ogni altro oggetto quanto si voglia lontano ed ascoso. Ma queste fila quanto son lucide per la nobiltà del metallo, tanto sono invisibili per la sottigliezza della mole. L'arte di ben ravvisarle contiensi principalmente negli otto libri maravigliosi della Topica di Aristotile, in cui si mostra la maniera di indagar le ragioni per disputar probabilmente in ogni materia ed a favor di ciascuna parte. Ma che vale il cibo o il medicamento, quando lo stomaco non ha calore per attuarlo? Così che giovano i precetti dell'arte, dove manca l'abi-

lità dell'ingegno? Perciò la più vera topica e più sagace è la perspicacia che ne dà la natura. E che pensate voi che si lodi, per esempio, in Euclide? Forse il giudicio in consentire alla verità delle sue matematiche dimostrazioni? Nulla meno. Elle hanno tal evidenza che forzano gl'intelletti, nè v'ha scolare di sì mediocre capacità, il quale in apprenderle non le approvi. Non l'averle credute, ma l'averle pensate è il pregio singolare d'Euclide: pregio che gli partorisce gloria non inferiore ad alcun altro intelletto di cui si vanti sinora la specie umana. E se la materia lo richiedesse, vi mostrerei che da questa felicità e celerità d'apprensione ha origine tutta la sapienza speculativa, tutta la prudenza pratica; e che per lo contrario il mancamento di questa dote è l'unico fonte d'ogni genere di pazzia: che che in contrario ne sentisse Galeno con quella diversità di ministeri da lui assegnati a' tre ventricoli del cervello. Non dico io già che la perfezione dell'intelletto stia nell'apprendere e non piuttosto nel giudicare, ma dico che la diversità dei giudicii (rimossane l'inchinazione della volontà) nasce tutta dalle diverse appren-

sioni, e che però il talento naturale d'apprender bene, e d'apprender molto, è tutto ciò che può somministrar la natura per giudicar bene e giudicar molto. Siccome, per esempio, la perfezione della parte vegetativa non consiste nel digerire il cibo, ma nel nutrirsi; tuttavia si loda singolarmente in essa il vigor dello stomaco nel digerire, perchè alla buona digestione segue la buona nutrizione. Anzi nel caso da voi addotto l'istesso errore del discepolo nasce da qualche difetto di apprensione, mentre non gli sovvengono quelle ragioni che sovvengono al maestro e che discuoprono a lui per falso l'argomento dello scolare. E lo stesso maestro, insegnandogli la risposta, non introduce nello scolare immediatamente il giudicio del vero, ma solo colle sue parole gli desta l'apprensione di que' motivi, che, bene appresi, agevolmente in lui partoriscono il giudicio del vero. Nè altro beneficio, che di suscitar in noi le più acconce e le più pellegrine apprensioni, riceviamo giammai o dalle parole o dalle scritture de' sapienti. Perciocchè l'unica efficacia delle voci e de' caratteri è lo svegliare per

mezzo degli orecchi o degli occhi nella nostra fantasia le immagini d'alcuni oggetti, e l'unirle in tal modo che ne risulti questa o quella apprensione. A tutto il resto che poi succede nell'animo, nulla più concorrono i libri, nulla i ragionamenti: ma la natura il fa da se stessa.

Quindi Socrate appresso Platone (1) voleva far credere a quel giovanetto che ogni nostra nuova scienza non fosse altro che ricordanza: perciocchè interrogavalo con tal maestria che, destandogli nell'animo acconce apprensioni degli oggetti, cavava tosto dall'intelletto e dalla bocca del giovane le vere affermazioni o le vere negazioni, come se le materie di cui sentiva il giovane interrogarsi, fossero state a lui palesi altre volte. E ciò che in quel caso procedeva dall'artificio del maestro, avvien talora dalla perspicacia dello scolare, sì pronto ad apprender bene alla prima quanto gli viene insegnato, che consente a quelle verità con tanta prestezza e fermezza, come se non gli fossero insegnate di nuovo, ma ricordate. Il che appunto di Moisè stu-

(1) *In Memnone.*

diante ancora fanciullo in Egitto riferisce Filone (1).

Adunque nel caso vostro lodasi la sottigliezza dello scolare, mentre in rinvenir quella ragione così recondita, benchè non vera, fa veder l'innata vivacità di pensare ciò che ad altrui non sovverrebbe. La qual vivacità, posto che in quel fatto gli riesca dannosa per essergli occasione di cader in errore, tuttavia porge non vana speranza di gran giovamento in altre occorrenze, solendo avvenire che chi è più scaltro nel pensare, come quegli che scorge più, riesca insieme più accertato nel giudicare e di più oggetti acquisti scienza, ed in somma, come dice Quintiliano a non dissimil proposito, *si quae dicta sunt iuveniliter, pro indole accipiuntur* (2). Nè vi paia nuovo che il male istesso sia materia d'allegrezza e di lode, quand'è segno di maggior bene. Così ci rallegriamo di sentir fame, benchè la fame sia dolore e miseria, perchè ciò n'è argomento d'aver buon calor naturale atto a conservarci gran tempo la vita e la sanità. Così lodiamo l'eccellenza del tatto in

(1) *Lib.* 1. *De vita Moysis.*
(2) *Lib.* 12. *c.* 6.

taluno che, quantunque rinchiuso in camera, sente ogni picciola mutazion di tempo: non che ciò non sia male in ricever molestia da quell'oggetto che agli altri non la cagiona, ma perchè il tatto delicato è indicio d'ingegno eccellente, come altre volte fra di noi s'è discorso.

Capitolo LVI.

Alcuni errori son lodati perchè contengono più di verità che d'errore.

La seconda ragione, per cui sì fatti errori sono lodati, è simile a quella onde alcuni filosofi sciolgono il famoso quesito intorno alla salsuggine dell'acqua marina. Dicono che un tal sapore non è nell'acqua, ma nelle occulte particelle di sale in lei mescolate per cagion delle montagne e delle miniere di sale che sono in mare. Che che sia di ciò, gli errori talvolta ricevon lode, perchè, se di loro faremo, per così dire, la notomia, vi troveremo per entro assai più di verità che d'errore. Questi errori commendati, di cui parliamo, non sono giudicii immediati; sono discorsi che per lunga serie di conseguenze discendono: e

la falsità d'una sola proposizione fra le innumerabili precedenti basta perchè sia falsa la conclusione. Ora in tutto quel discorso ingegnoso e non vero che si ammira nello scolare, ed anche talvolta ne' più riputati maestri, quante proposizioni vere contengonsi, quante vere conseguenze di verità recondita e singolare! Così veggiamo che alcuni paralogismi di matematici rinomati per dimostrare la quadratura del circolo, sono degni di pregio per molte bellissime verità che in effetto dimostrano, prima d'arrivare al sillogismo difettuoso. E quella stessa proposizione, in cui nasce l'errore, sarà probabile; onde il conoscerne la probabilità, è sapere una verità, benchè l'affermare assolutamente quella proposizione non solo per probabile ma per vera, adombri poi cotale scienza con una macchia di falsità. Quest'oro dunque di veritiera scienza contenuto negli errori ingegnosi è quello che gli rende lodevoli con lodevolezza superiore al biasimo di cui gli fa degni il fango di quell'errore che v'è mescolato. Poichè il conoscer quei veri è singolar prerogativa di tale intelletto, ma l'esser gabbato da un falso tanto ingannevole e rico-

perto non così è difetto di quell' uomo come della natura umana: e appena furono dette queste parole che si videro giunti al palazzo: onde il cardinale, rivolto ad amendue, disse loro cortesemente: i vostri ingegnosi ragionamenti a favor dell' errore e contro l'errore per poco si rendono invidiabili a que'famosi di Platone a favor dell' ingiustizia e contra l'ingiustizia. Ed in questo dire smontarono con quella contentezza che suol fruttare alla sera il giorno ben impiegato.

Conclusioni stabilite nel terzo libro.

1. *Deonsi distinguer nella natura due ufﬁci: l'uno di natura particolare, l'altro di natura universale. Unico fine della seconda non è l'essere delle sostanze.*

2. Fine a cui *della natura universale nella fabbrica del mondo non furon in alcun modo le cose insensate: queste non possono terminare amor di benevolenza, nè son capaci di bene o male. E quel detto*; ogni ente è buono, *intendesi non in ragion di fine, ma o di fine o di mezzo.*

3. *L'essere di qualsivoglia sostanza è* fine

il quale *della sua natura particolare ed anche per metafora* fine al quale; *ma rispetto alla natura universale egli è mezzo in ordine agli effetti di se medesimo.*

4. *Non sempre il fine è più nobile del suo mezzo; ma ciò infallibilmente si verifica del fine unico ed intero.*

5. *Tutto il mondo e qualunque suo membro è prodotto in grazia delle cose conoscitrici.*

6. *I bruti son capaci di propio lor bene e di propio lor male, possono terminare amor di benevolenza, ma non son capaci d'amicizia. Il mondo è fabbricato anche in grazia loro; tuttavia in qualche vero senso può dirsi fabbricato solo in grazia dell'uomo.*

7. *Il cavar l'uomo alcun pro da tutte le cose del mondo, non prova che il mondo sia fatto principalmente per lui, ma il cavar egli maggior piacere dal mondo che verun altro animale. L'uomo è stato prodotto dalla natura il più bisognoso degli animali per beneficio dell'istesso uomo.*

8. *Anche da' sensi l'uomo coglie maggior diletto ch'ogni animale. Egli è il più potente di loro. La potenza e il dominio nelle creature è in effetto una balìa di muovere, collocare, toccare e così alterare e distruggere la*

cosa signoreggiata. Quindi s'inferisce che l'uomo è naturalmente padrone della terra, ma non del cielo.

9. *Gli angeli son più perfetti dell'uomo, perchè sono spirituali ed immortali. L'anima umana dopo la morte goderebbe naturalmente minor bene che in vita, rimossone il premio che ricevesse da Dio per le buone opere naturali. Tuttavia si prova che il mondo non è formato per gli angeli, ma per gli uomini.*

10. *Dio non può esser fine tale in ordine a cui sien mezzi le creature. Può esser* fine al quale *di quel ch'ei crea, poichè anche le cose esterne talora son buone in ragion di* fine il quale; *e queste son due: l'amore e l'onore.*

11. *Convenne che a Dio piacesse naturalmente l'esser amato ed onorato; altrimenti non potrebbe crear nulla, nè far atti di volontà liberi e lodevoli.*

12. *Dio solo è l'ultimo* fine al quale *di tutte le cose; e nondimeno ama egli con vero amor d'amicizia le sostanze ragionevoli ed opera per ben loro.*

13. *I beni finali interni fisici sono questi tre soli:* essere, conoscere, dilettarsi. *Ogni amore ed ogni speranza contiene diletto.*

14. *Nessun degli altri beni è desiderabile*

*se non in ordine al diletto. L'*essere *per se stesso non sempre è oggetto dilettevole; la scienza sì, benchè ella talora sia molesta in ragion di mezzo.*

15. *I beni predetti sono migliori, e più stimabili quando son posseduti per debito di natura o di perfezione propia ed interna, che per esterno beneficio e favore altrui. E però molte cose distinte da que' tre beni sono desiderabili come fine, ma sol congiunte con essi.*

16. *L'errore per se medesimo è sempre male. Egli nondimeno talora è maggior bene che male, non in quanto errore, ma in quanto è allor mescolato di più verità che falsità, o in quanto contiene il bene della prima apprensione.*

17. *La prima apprensione è bene desiderabile per se stesso ed è il fine della poesia. Quest'arte non ha per intento di far credere il falso, ma di far apprender vivamente il maraviglioso, e per mezzi a questo fine ordinati usa le favole verisimili.*

18. *Anche il falso, conosciuto per falso, muove l'affetto per mezzo della viva apprensione.*

19. *La poesia non è imitazione dell'istoria, avendo elleno diversi fini e diversi mezzi.*

20. *Confermasi l'ultima conclusione del primo libro, cioè che la bellezza sia bene del veditore in ragion di mezzo solamente.*

FINE DEL TOMO TERZO

REIMPRIMATVR
Fr. D. Buttaoni O. P. S. A. M.
REIMPRIMATVR
Ioseph Canali Archiep. Coloss. Vicesg.